LOS HOMBRES de la historia

42

La Historia Universal a través de sus protagonistas

Tomas de Aquino

Centro Editor de América Latina

M. D. Chenu



LOS HOMBRES *de la historia* 42

Protagonista de la historia profana y de la religiosa en el medioevo occidental, Tomás de Aquino es presentado por los historiadores como un profesor de genio en el primer florecimiento de las universidades. Este hecho es cierto y bastaria tal vez para justificar su grandeza. Pero Tomás representa algo más: es el testimonio calificado de un nuevo despertar evangélico, que conmocionó occidente y dividió el milenio medieval en dos períodos, bifurcación que se perfila a partir del siglo XII.

Compañero de San Francisco de Asís, no se puede comprender el uno sin el otro. Ambos son ejemplos de una renovación que, emanando del Evangelio, inauguró tanto para la civilización como para la comunidad cristiana, caminos imprevistos.

Más que evocar el destino de santo Tomás en el acontecer y transformación del "tomismo", conviene utilizar, a propósito de la obra de este heraldo del Evangelio, maestro de teología, los vocablos - tan vapuleados en la historia - de Renacimiento y Reforma. Porque es innegable que su empresa depende de un "renacimiento", no solo de una lectura renovada de los Antiguos, sino de un descubrimiento de la naturaleza, de una estima de la ciencia, de una fe en la razón, de un avance del hombre; y este su retorno al Evangelio fue, de siglo en siglo, el principio de toda reforma, comprendida la de Lutero.

Renacimiento, Reforma: dos palabras a las cuales la historia dará un sentido determinado en cuanto a los contextos socio-culturales, pero que pueden sin embargo, manteniendo la analogía, determinar las diagonales de la empresa de Tomás de Aquino en pleno medioevo. Permiten medir humanamente y apreciar cristianamente una teología que ha sabido mantener en la unidad - en la unidad de la fe y en la de la razón - dos componentes tan dispares en los vértices de la historia.

1.225-1.274

Títulos ya publicados y que completan volúmenes de esta colección:

El siglo XIX: Las revoluciones nacionales (*) Lincoln, Darwin, Courbet, Dostoievski, Nietzsche, Wagner.

El siglo XIX: La revolución industrial (*) Freud, Van Gogh, León XIII, Ford, Tolstoi, Bismark.

El mundo contemporáneo (*) Churchill, Einstein, Lenin, Gandhi, Hitler, García Lorca, Stalin, Picasso

Esta obra ha sido publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán
Director Responsable: Pasquale Buccomino
Director Editorial: Giorgio Savorelli
Redactores: Mirella Brini, Ido Martelli, Franco Occhetto, Andreina Rossi Monti

42. Tomás de Aquino - Cristianismo y Medioevo
Este es el sexto fascículo del tomo Cristianismo y Medioevo.
La lámina de la tapa pertenece a la sección Cristianismo y Medioevo, del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.

Ilustraciones del fascículo Nº 42:

Alinari: p. 164 (1,2).
Archives Photographiques, Paris: p. 144 (1,2).
Bibliotheque Nationale, Paris: p. 150 (1); p. 158 (1); p. 162 (2).
Biblioteca Vaticana: p. (148 (1); p. 149 (2).
P. Malvisi: p. 143 (1); p. 146 (2); pp. 152-153 (1-7); p. 157 (1); p. 161 (1); p. 162 (1); tapa.
L. Perugi: p. 146 (1).
Societá Scala, Florencia: p. 167 (1).

Traducción de Susana Bahamonde

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A., Luca 2223. Buenos Aires, en marzo de 1969

Tomas de Aquino

M. D. Chenu

1200
Carta de reconocimiento de las escuelas de París concedida por Felipe Augusto.

1204
Toma de Constantinopla.

1205-1215
Fundación de los Frailes Predicadores.

1209
Formación de la primera comunidad franciscana.

1210
Prohibición de enseñar Aristóteles.

1212
Victoria de Las Navas contra los moros de España.

1214
La batalla de Bouvines señala una derrota para el Sacro Imperio.

1215
Cuarto concilio luteranense. En Inglaterra se otorga la *Carta Magna*. De este año datan los primeros reglamentos de la universidad de París.

1217
Llegada de los Frailes Predicadores a París.

1223
Fundación de la Orden de los Mercedarios para el rescate de los prisioneros en manos de los musulmanes.

1224
Fundación de la universidad de Nápoles. En este mismo año, o quizás en 1225, nace Tomás de Aquino.

1225
Francisco de Asís compone el *Cántico del Hermano Sol.*

1226-1270
Reinado de San Luis, Rey de Francia.

1227
En Nápoles, Michele Scoto traduce, en la corte de Federico II, el *De Coelo*, de Aristóteles, con comentarios de Averroes.

1228
Bula de Gregorio IX a los teólogos de París.

1229
Fundación de la universidad de Tolosa, donde los profesores dominicanos enseñan Aristóteles.

1231
Paz de San Germán, entre Gregorio IX y Federico II.
Autonomía corporativa de la universidad de París, sostenida por el papa, a raíz de la cual se revoca la interdicción que pesa sobre la enseñanza de Aristóteles.

1239-1244
En este período Tomás es estudiante de humanidades y filosofía en la universidad de Nápoles.

1240
Primeras infiltraciones de las obras del filósofo árabe Averroes.

1240-1248
Alberto Magno enseña en París y comenta a Aristóteles.
También Roger Bacon comenta a Aristóteles.

1241-1245
Construcción de la Sainte Chapelle en el palacio real de París.

1244
Tomás de Aquino entra en la orden de los Predicadores. Es secuestrado y pasa después un período de arresto.

1245
Federico II es depuesto y excomulgado por el pontífice en el concilio de Lyon.

1245-1248
En este período Tomás de Aquino es estudiante en París.

1246
El franciscano Giovanni da Pian del Carpine llega a la corte mongolia.

1248
Alberto Magno funda la facultad de teología en Colonia.

1248-1252
Tomás es estudiante en Colonia.

1248-1254
Cruzada del rey Luis IX.

1248-1255
El franciscano Buenaventura enseña en París.

1250
Muerte de Federico II.
Fundación de escuelas de árabe por parte de los dominicanos.

1250-1270
Difusión progresiva del estudio de Averroes en las universidades.

1252
Emisión del florín de oro en Florencia.
Tomás llega a París.

1254
Vincent de Beauvais, dominicano que vive en París, escribe el *Speculum naturalex et historiale*.

1254-1256
Tomás redacta el *Commentarium super Sententiae.*

1254-1280
En torno a este período se ubica la obra del trovador Rutebeuf.

1256
Nacimiento de Dante Alighieri.

1257
Robert de Sorbon funda un colegio en la universidad de París.

1258-1260
Tomás redacta la *Summa contra Gentiles.*

1259-1268
Tomás enseña en Italia, en Orvieto, Roma, Viterbo.

1260
En este año se realiza la puerta de la Virgen en Nôtre-Dame de París.
Nicola Pisano esculpe el púlpito de Pisa.

1261-1264
Urbano IV es papa.

1263
Se revoca la condena a Aristóteles. Guillermo de Moerbeke traduce Aristóteles para fray Tomás. El rey de Sicilia, Manfredo, dona a la universidad de París una colección de manuscritos de las obras de Aristóteles y de autores árabes.

1265
Carlos de Anjou es rey de Nápoles y de Sicilia.

1266-1270
Crisis averroísta. Suger de Brabante.

1267-1273
Tomás escribe la *Summa theologica.*
1268-1272
Tomás enseña en París.

1270
Primera condena del averroísmo por parte del obispo de París, Esteban Tempier. Tomás redacta el *De unitate intellectus.* Comenta la *Fisica* de Aristóteles.

1272
Reorganización de la universidad de Nápoles. En el mismo año, Tomás inicia su actividad docente en Nápoles, la cual se prolongará hasta 1274.

1274
El concilio de Lyon señala la unión de Oriente y Occidente.
Muerte de Tomás. Carta de la facultad de artes al capítulo dominicano.

1276
Jean de Meung escribe el segundo *Roman de la Rose.*

1277
Condena del averroísmo y de las tesis tomistas.

1280
Muerte de Alberto Magno.



1



2

1. París en la primera mitad del siglo XIII.
Atlas des anciens plans de Paris, *Imprimeries Nationales, 1880. Paris, B. N., Cabinet des Estampes.*

2. Un dominicano en el mundo. Miniatura del Roman de la Rose, *de Jean de Meung. París, Bibl. Sainte-Genevieve, ms. 1126, f. 88 v.*

1

2

1. *La vida feudal: partida de caballeros hacia la cruzada. Miniatura del* Livre juratoire d'Agen *del siglo* XIII. *Bibl. de Agen, ms 41, f. 18 v.* (Archives Photographiques).

2. *La vida comunal: escena de un proceso por deudas. Miniatura del* Livre juratoire d'Agen. *Bibl. de Agen, ms. 41, f. 30.* (Archives Photographiques).

Platón quería confiar a los filósofos el gobierno de la ciudad. No fue escuchado. Menos aún deberíamos confiarlo a los teólogos: no toca a ellos guiar ni a la historia ni a los hombres que la hacen. Y sin embargo, con todo derecho se cuenta al teólogo y doctor Tomás de Aquino entre los "protagonistas de la historia", al lado, por otra parte, del filósofo árabe Averroes. En efecto, la historia —de la cual tenemos cada vez un conocimiento más preciso— no es solamente obra de los políticos o de quien domina el mundo. Abraza el conjunto de los fenómenos de la civilización, incluso aquéllos más recónditos y menos aparentes. Y la coherencia de tales fenómenos es justamente la prueba de una humanidad en marcha, en un momento decisivo de la historia. Economía y bellas artes, ciencia y mística, matemáticas y medicina, poesía y metafísica, no menos que la teología, en todo el sentido de la palabra, componen un frente único del avance humano, tanto más significativo y eficaz cuanto su contenido implica una especificidad múltiple. Una especie de mosaico de Ravenna, que es por cierto algo más que un hábil encastre. Tratemos por lo tanto de ver en Tomás de Aquino a un "protagonista de la historia", de la profana y de la religiosa, en el medioevo occidental.

La libertad evangélica

En primera instancia los historiadores ven y presentan a santo Tomás como un profesor, un profesor de genio, en el primer florecimiento de las universidades. Esto es cierto. Y tal vez sería suficiente para justificar su grandeza. Pero esta superioridad intelectual y profesional no es más que un efecto: volveremos sobre este punto. La fuente viva está en otra parte, tanto por la vida profesional de Tomás como por su papel en la historia de la civilización.

Tomás de Aquino es el testimonio calificado de un nuevo despertar evangélico que conmocionó Occidente y dividió el milenio medieval en dos períodos, bifurcación que se perfila a partir del siglo XII.

Los historiadores de la economía, así como los historiadores de la vida espiritual, reaccionan contra la imagen de un monolítico medioevo que nos fuera referida por los epígonos tardíos del renacimiento. Tomás se ubica, en lo más profundo de su ser, en este recodo de una evolución sensacional.

Tomás de Aquino es compañero de San Francisco de Asís: no se puede comprender a uno sin el otro. Ambos son testimonios de una renovación que, emanando del Evangelio, inauguró tanto para la civilización como para la comunidad cristiana, caminos imprevistos. Este es, de todos modos, el juicio de los contemporáneos que, por primera vez en Europa, se enfrentaron en una querella entre antiguos y modernos. La historia siniestra de una escolástica serial ha cubierto desgraciadamente a Tomás de Aquino con una máscara que muchos toman por su auténtico rostro. Nosotros ya no podemos aceptar sin rectificaciones la periodización corriente de la historia de Occidente establecida a partir del concepto de "tiempos modernos". Las categorías de Burckhardt deben ser revistas; particularmente la articulación de lo que llamamos medioevo con el renacimiento y con el humanismo. Desde este punto de vista la ubicación de Tomás de Aquino nos procura una oportuna claridad, tanta como la ubicación del emperador Federico II (1215-1250), rodeado de filósofos musulmanes en su universidad de Nápoles. Por otra parte, ésta nos permite rechazar el esquema de los doctrinarios recientes, en cuanto a una "ortodoxia" neo-escolástica, extraña a la historia.

La referencia a Federico II invita a releer un episodio de la adolescencia de Tomás de Aquino, cuyo contenido podría ser solamente accidental pero que se revela extremadamente significativo. La historia es conocida y los hagiógrafos subrayan a su manera el pequeño drama pintoresco. Vale la pena referirlo, estando el contexto exento de realismo histórico.

Fue a comienzos de mayo de 1244. Tomás tiene diecinueve años. Hijo del conde Landolfo, señor de Aquino, pequeña ciudad situada a unos treinta kilómetros de Nápoles, cumple en la universidad de esta ciudad sus cinco años de estudio, que concreta con rara precocidad. Acaba de vestir el hábito de la nueva orden religiosa de los frailes predicadores, fundada unos treinta años antes y ya en pleno desarrollo, particularmente en las ciudades universitarias. Su decisión había producido conmoción tanto entre los jóvenes como en su familia. Landolfo, el padre, muerto unos meses antes, y Teodora, la madre, se habían opuesto a esta vocación que hacía desvanecer sus esperanzas y desconcertaba su mentalidad. Apenas enterada de la noticia, Teodora había corrido a Nápoles, demasiado tarde para encontrarse con el hijo que estaba ya en viaje hacia París. "Entonces, dice el cronista, ella envió a sus hijos mayores que estaban en la corte del emperador, en el campo de Acquapendente, un mensajero, que les pidió, en nombre de la bendición materna, que detuvieran a Tomás, al cual los Predicadores habían impuesto el hábito de la Orden haciéndolo huir del reino. Cumpliendo la orden de la madre para darle una prueba de afecto, los hijos de Teodora refirieron al emperador el mandato recibido y enviaron, con su permiso, centinelas que exploraron calles y caminos."

Tomás fue capturado y después de una estadía en Monte San Giovanni fue conducido a Roccasecca, ciudad-fortaleza y morada habitual de los Aquino. No es necesario revestir este rapto de una interpretación romántica, en una época en la que la amistad fraterna se concilia con un espíritu de brutal aventura. Incluso se debe admitir además la tentativa de seducción femenina referida por un cronista con propósitos edificantes. Por lo demás no se trató de un verdadero encarcelamiento, sino de una residencia forzada que debía durar más de un año, sin que la voluntad del novicio dominicano se plegase bajo la afectuosa presión de parientes y amigos. En junio o julio de 1245, habiendo recuperado finalmente la libertad, Tomás llegaba a Nápoles; reencontraba su vida religiosa y retomaba el camino de París.

La coyuntura

Descubrir el sustrato sociológico de esta aventura dentro de la coyuntura contemporánea no significa disminuir su valor hagiográfico ni desvalorizar su cándida expresión; más aún, se revela el significado profundo de la cristiandad en evolución, que va mucho más allá del episodio personal de una vocación contrariada.

El joven Tomás había nacido en el fuerte de Roccasecca, en Aquino, en un momento en el que Honorio III (1216-1227) prolongaba en la Iglesia y en el mundo el prestigio de Inocencio III y en el que Federico II (1215-1250) estaba al frente, desde Alemania hasta Sicilia, del Sacro Imperio Romano Germánico, momentáneamente reconciliado con el sacerdocio por la paz de San Germán (1230). Luis IX, todavía un niño, estaba por inaugurar en Francia su largo reinado; al mismo tiempo, la dramática cruzada contra Raimundo IV de Tolosa y contra los albigenses se desenvolvía en ventaja para la soberanía capeta. Los musulmanes, siempre presentes en España en Granada, a pesar de la victoria de los cruzados en Las Navas (1212), mantenían el estado de asedio al mundo cristiano; la frágil fundación del reino latino de Jerusalén hacía más sensible el espectro del Islam. La toma de Constantinopla (1204) no podía más que exacerbar, política y doctrinariamente, a los cristianos de Oriente, heridos para siempre por el saqueo latino. Más lejos, la presión de los tártaros ponía de manifiesto la fuerza y la vitalidad humana del continente asiático, abierto a la esperanza de los misioneros del evangelio y a la curiosidad de los comerciantes. La cristiandad, inmersa en las configuraciones geográficas y culturales del imperio romano y que había creído redescubrir la humanidad y realizar en la tierra la "ciuda . de Dios", tomaba ahora conciencia de que la fe no había tocado más que una parte de la humanidad, y que el cosmos estaba allí, con sus inmensos recursos profanos.

Landolfo de Aquino, por su parte, permanecía cándidamente limitado a su pequeño universo feudal, con sus rivalidades locales y sus mediocres juegos políticos. Formaba parte de estos juegos el poner a uno de los hijos al frente de la vecina abadía de Montecassino, en los confines de los Estados

1



2

1. *Una escuela de teología. Miniatura de* Postilles sur le Pentateuque, *de Nicolas de Lyry, del siglo* XV. *Bibl. de Troyes.*

2. *Alberto Magno. París, B. N., Cabinet des Estampes.*

de la Iglesia y del reino de Nápoles; el abate, viejo señor feudal, gozaba de un enorme crédito, porque la religión otorgaba visos sagrados al poder político. El joven Tomás fue enviado allí como oblato, en 1230, según una práctica cuyo carácter interesado no contradecía su fervor. La invasión de Federico II a Italia, después que hubo recrudecido violentamente el conflicto entre Iglesia e Imperio y entre cuyos seguidores se encontraban comprendidos los condes de Aquino, obligaría a Tomás a abandonar la abadía benedictina (1239). Entonces fue enviado a Nápoles para iniciar allí, en la facultad de artes, una vida universitaria que sólo la muerte podría interrumpir.

No era por lo tanto a su vocación religiosa que se habían opuesto sus padres sino a su ingreso en los Predicadores. Llegados a Nápoles en 1231, los nuevos religiosos —así como los Hermanos menores— habían suscitado allí donde estuvieren, una viva seducción entre las generaciones jóvenes y reservas llenas de sospechas entre los más viejos. "Estas dos órdenes dicen los *Annali normanni*, fueron acogidas, por la novedad que involucraba su vida, con alegre interés en cualquier lugar donde comenzaran a predicar la palabra divina. La insólita novedad llevó hacia ellos a la flor de la juventud y de la cultura, en tal medida, que en poco tiempo habían llenado la tierra." Mientras las viejas formaciones monásticas vivían seguras de su capital de beneficencia y de gloria, al servicio de una cristiandad ya constituida, económica y políticamente poderosa, en un régimen feudal que les había brindado para su asiento institucional y espiritual los privilegios más mundanos, habían surgido en todas partes, desde hacía unos cuarenta años, nuevos grupos; profesando la pobreza evangélica, rompiendo con las camarillas, económica y espiritualmente aristocráticas, predicaban la palabra de Dios fuera de las fortalezas señoriales y monásticas; predicaban al pueblo, consciente al mismo tiempo de su pasado de servidumbre y de sus recursos futuros. Inocencio III, aunque de origen feudal, era de una perfecta lucidez apostólica y había comprendido y favorecido el movimiento, a pesar de la opinión de los prelados que lo rodeaban. Predicadores y Menores, promotores de aquel sorprendente movimiento renovador, gozaron de su vigoroso apoyo.

Desde hacía tres siglos la Iglesia se había empeñado en el enorme esfuerzo organizativo que, del caos de las invasiones bárbaras, había desembocado en el feudalismo. Había dado vida a una economía patrimonial en la cual el monasterio era la respuesta religiosa al castillo señorial; y en tiempos todavía recientes, Citeaux, renunciando a los beneficios feudales, había renovado esta alianza con el suelo. Había otorgado carácter sagrado al juramento que sellaba los vínculos de esta sociedad y que exaltaba con la fidelidad las virtudes evangélicas de la justicia y la caridad. Bendecía las armas de los caballeros a condición de que estuvieran contra todo perjurio, "al servicio de las viudad, de los huérfanos, de todos los siervos de Dios, contra la crueldad de los bárbaros". La caballería se convertía así en una institución de paz: Rolando y el Cid, sin ser perfectos héroes cristianos, ponen de manifiesto la penetración del sentido religioso en la brutalidad de esta época belicosa. Invadiendo los dominios de la fiscalidad, la Iglesia había organizado, con los recursos del diezmo que percibía, un servicio de seguridad social, auténtica política de misericordia que hacía frente automáticamente a las frecuentes calamidades y que remediaba casi jurídicamente el permanente desequilibrio de la distribución de bienes. La hospitalidad, organizando en régimen consuetudinario el precepto evangélico, extendía a la vida cotidiana de los intercambios, de los viajes, de los hechos accidentales, los beneficios de este derecho social. Las escuelas, surgidas bajo la tutela de los monasterios y de las iglesias, alimentadas intelectualmente y financieramente por los clérigos, vivían espontáneamente bajo la jurisdicción eclesiástica que les fijaba los programas y la economía. En resumen, la Iglesia había llegado a ser sostén y garantía de una sociedad de la cual ella era ahora la primera beneficiaria; esto constituía, por así decir, una hermosa "cristiandad". Una afirmación que duraba desde hacía tres siglos le daba a este orden una apariencia de verdad inmutable. Por esto los cuerpos eclesiásticos reciben fríamente las nuevas aspiraciones que amenazan el orden constituido; la solidaridad que unía a prelados y señores con los lazos de una misma tradición y de un mismo bienestar, reforzaba por vía de los intereses económicos su resistencia moral.

Satisfechos de la caridad organizada de la cual guardaban las llaves, no tenían conocimiento del desarrollo que se estaba cursando en la condición social de artesanos y campesinos. Insensibles al progreso técnico que transformaba los oficios, no comprendieron el nuevo estilo de las relaciones humanas determinado por la economía de mercado y por la urbanización. Al considerar la fidelidad el valor supremo, depositado en un juramento inviolable, no favorecieron los estatutos de emancipación que no se pueden obtener sin violencia. Considerando la servidumbre como una condición humana decorosa y permanente no supieron reconocer en aquellos progresos colectivos una aplicación oportuna de su estima de los valores espirituales y también de su evangelio.

En el plano político, no percibieron el valor de los movimientos de las comunas, que muchos prelados consideraron el efecto de turbulencias malsanas. Gran parte del episcopado permaneció indiferente, si no hostil, a las insurrecciones contra el arbitrio señorial y su inmoralidad social. En esta esclerosis mental y social temieron que, al perder sus costumbres, perderían su alma. Entonces, justamente en el momento en que continúan predicando el evangelio de justicia y caridad, las solidaridades temporales cerraron los ojos a las transformaciones necesarias; y aquellos que lucharon contra los vicios y los abusos sin salir del sistema, pusieron en evidencia la terrible ineficacia de un reformismo puramente formal. En resumen, no poseyeron la inteligencia del hombre nuevo que estaba por nacer.

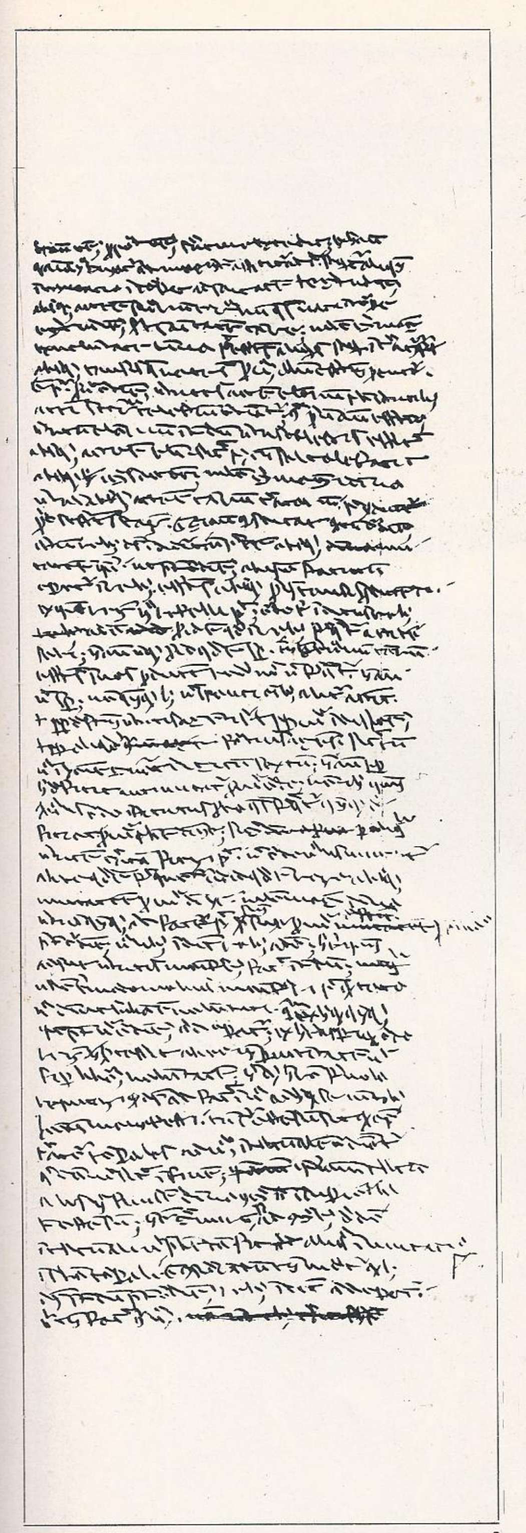
En el paso del feudo a la comuna, los espíritus habían conquistado progresivamente la autonomía de sus resoluciones, el sentido de las responsabilidades personales, el gusto por la iniciativa, y aquella agilidad que es señal de la superioridad del hombre en los problemas imprevistos de un mundo abierto desde hacía poco a la novedad. Las escuelas urbanas, pobladas por la juventud ligada en su desarrollo, en su intemperancia, a la vida comunal tanto como a las corporaciones de oficios, son evidentemente el recinto de esta toma de conciencia. Tomás de Aquino, a quien su nacimiento había ubicado en una alta dinastía feudal, a quien las tradiciones familiares destinaban a la más poderosa de las abadías, que efectivamente había transcurrido su primera juventud en Montecassino, se dirigía, gracias a la libertad que le había procurado su vocación, a un camino que lo llevaría hacia la más representativa y más efervescente de las escuelas urbanas, en el corazón de la nueva sociedad: la universidad de París.

El Evangelio comprometido

El episodio es altamente significativo, tanto más cuanto Tomás ha hecho su elección por instinto, no en base a un análisis consciente. De la misma manera actúa el Evangelio en el espíritu que ha conquistado: produce tal renovación del ser, que el creyente se encuentra en ruptura con el orden constituido, consagrado en su vetusto aparato. El rechazo de Montecassino es para Tomás de Aquino el equivalente exacto del gesto de Francisco de Asís ante su padre.

No es por casualidad o por ascetismo virtuoso que el redespertar evangélico provoca esta ruptura a nivel económico de la vida humana en la pobreza voluntaria: el Evangelio se manifiesta en modo intrínseco con el rechazo de las superestructuras a las que en un tiempo había podido dar vida pero que actualmente lo tienen prisionero de las riquezas y del poder temporal. El voto de pobreza de Tomás de Aquino y de Francisco de Asís es, sin duda, el efecto de un encuentro con Cristo; pero este fervor personal se encarna

33



2

1 y 2. Autógrafos de Tomás de Aquino. Biblioteca Vaticana, cod. Vat. Lat. 9851, f. 31 y ccod. Vat. Lat. 9850, f. 72.

en un género de vida que garantiza la libertad del individuo renovado. Las Órdenes "mendicantes", predicadores y menores, se definen por el rechazo categórico, institucional, económico, del régimen feudal de la Iglesia, de sus "beneficios", del cobro del diezmo, aunque éste sea para ejercer un servicio social. La palabra de Dios conquista así su libertad contra los modelos culturales de un autoritarismo temporal y se va adecuando al ritmo ascendente de la civilización. Por cierto ni Francisco ni Tomás pensaron en optar por o contra un régimen económico determinado; la Iglesia no tuvo las facultades ni la competencia necesarias para promover, construir o combatir cualquier tipo de organización técnica de los bienes mundanos. Pero el retorno al Evangelio comportó, más allá de los hechos personales, el rechazo de las estructuras decadentes, por el compromiso efectivo con un mundo nuevo, por la comunión cordial y santificadora con las generaciones jóvenes. Hecho al que responderán innumerables reclutas en las comunas, en las corporaciones, en las universidades.

De hecho, no son solamente obstáculos familiares los que encuentra Tomás; está también —y con él toda su Orden— la oposición de los viejos cuadros del mundo y de la Iglesia. La verdad religiosa y apostólica de los Mendicantes, tan comprometidos con el mundo nuevo, es negada desde el punto de vida doctrinario e institucional. La lucidez inicial de Tomás lo prepara para responder a las críticas y al proceso de Guillaume de Saint-Amour, gran maestro de París, portavoz de algunos prelados, proceso que pronto instituirá contra el "nuevo Evangelio" de los profetas de los tiempos nuevos. Los conservadores no comprenden que cuanto más se libera la Palabra de Dios, tanto más se compromete ésta en la construcción del mundo. ¡Paradoja evangélica! El Evangelio no es el reflejo de los diagnósticos de la historia humana; pero la Palabra de Dios habla en el presente, con su permanente fuerza de novedad. Comprendamos, así, que esta renovación evangélica no es solamente una reforma de las instituciones, sino también un "nuevo modo de pensar, de razonar, de fundar la teología, de explictar la religión" (Daniel Rops). Santo Tomás el teólogo, es hijo de Domingo el predicador. Y sin Tomás de Aquino, los Predicadores son impensables.

Ruptura y presencia: la paradoja del cristiano en el mundo, desde su presencia divina hasta toda realidad humana, la más carnal y la más espiritual, no se desarrolla solamente en el plano de la acción individual y colectiva; se extiende, según la lógica total de la Encarnación y del Espíritu Santo, a la cultura de la inteligencia: estos evangélicos son los más comprometidos con la civilización de su tiempo, y se comprometen con todos los problemas, sea con el de las ciudades lombardas que conquistan su carta de libertad con el consejo de los Mendicantes, hasta los que suscitan en el creyente el descubrimiento embriagante de la razón griega, de la cual la teología viene a representar la sucesión y la garantía de su continuidad.

La gracia restituye así la naturaleza a sí misma y la conduce a su perfección, tanto en la comunidad como en el individuo, en la acción como en la contemplación; esta paradoja evangélica es, en su formulación misma, la doctrina de Santo Tomás. Una teología es evangélica cuando conserva, más aún, cuando confiere a la razón, a sus métodos, a su sujetos, su propio valor, ya que se trata de garantizar, en la libertad de fe, la trascendencia de la palabra divina. Y por otra parte, "es haciéndose, verdaderamente más filosofía que una filosofía llega a ser más auténticamente cristiana" (E. Gilson). Es logrando el máximo de civilización en la ciudad de los hombres como la civilización puede definirse como civilización cristiana. En el Evangelio, la ruptura no se da más que por una presencia. La vocación evangélica de Tomás de Aquino está en el origen de su teología, de su visión del mundo.

La razón.
Las escuelas urbanas, la universidad

Finalmente libre, Tomás retoma el camino de París, de la universidad de París. Porque si el joven novicio napolitano es enviado a la gran ciudad, es para emprender allí, contrariamente a toda la tradición monástica, una formación doctrinaria en las escuelas más famosas de todas. En efecto, es un hecho insólito que un convento esté situado en plena ciudad, en Nápoles o en París; ya que desde hacía siete siglos el monasterio se distinguía por su separación del mundo, de sus curiosidades, de los tumultos mundanos. Este dislocamiento geográfico refleja institucionalmente el dislocamiento espiritual. La institución, en los Predicadores y Menores, encuentra su lugar natural en el enlace con las actividades que componen la ahora intensa vida de las ciudades nuevas, decididamente liberadas de la tutela señorial, organizadas en corporaciones de oficios, educadas políticamente por las magistraturas municipales y por una burguesía iluminada. En el marco urbano, estos nuevos religiosos, para quienes "el mundo tiene lugar en la celda y el océano en la tinta", según dice el gran historiador de la época Mathieu de París (1269), encuentran con su reclutamiento, su régimen corporativo, una agilidad jurídica, cultural y espiritual que los hace sensibles al clima de aquel universo emancipado. El


lux
lux
lux
lux

hecho de que el monasterio se traslade de los montes y de los valles solitarios al centro de las grandes ciudades, es más que un símbolo.
En el corazón de estas ciudades, las escuelas son el centro de la conciencia y del progreso. Tanto en sus programas como en su organización reflejan las aspiraciones suscitadas en la vida pública por quienes conducen la producción y el gobierno. La libertad de asociación y el régimen de elección evidencian justamente la diferencia existente entre los colegios universitarios y las escuelas monásticas, ligadas a un pueblo inmóvil, dominadas por el paternalismo de los abates, solidarias con el feudalismo majestuoso en el cual la autoridad monacal había encontrado su fundamento secular. Son los discípulos de Abelardo, ya no de Anselmo. Es decididamente otro pueblo el que frecuenta las escuelas de Nápoles, Bolonia, París, Oxford, Colonia. Es ante todo un pueblo con todas sus turbulencias; y su movilidad los mancomuna, de ciudad en ciudad, más allá de las fronteras, con el séquito de mercaderes que llevan sus productos. Los maestros circulan, según las invitaciones y la rivalidad. Como sus cofrades, predicadores ambulantes, Tomás de Aquino irá de París a Roma, de Orvieto a Viterbo, luego nuevamente a París, de donde lo llaman para hacer frente a los ataques, institucionales o intelectuales, después nuevamente a Nápoles, para poner en orden la universidad.

Los maestros y estudiantes están organizados, y su corporación (*universitas*) obtiene, quizás también por medio de la huelga, con la emancipación de los pobres locales, la gerencia directa de sus asuntos, de sus elecciones, de sus finanzas, de su administración. Se agrupan en colegios, cuyos estatutos garantizan la libertad en las federaciones. En la ciudad ocupan el rango de un "oficio" y gozan de un "estado" y de beneficios que no son solamente "derechos y libertad" sino también un prestigio moral, pronto político, en ventaja o detrimento de la alta cultura. Y he aquí que entran en los consejos comunales a la par de los príncipes.

En Lombardía, redactan las cartas de libertad. Dirigen las primeras bibliotecas civiles: en París, Vincent de Beauvais, cofrade de Tomás, es bibliotecario del rey san Luis. Para todos ellos ya no se trata de transcribir un hermoso manuscrito; hay quienes van encontrando el medio de multiplicar los textos necesarios de acuerdo a las exigencias de los estudiantes. Todo este fermento es el soporte social de una generalización del saber en el conjunto de sus aspectos y en la multiplicidad de sus objetos. Las escuelas urbanas desarrollan las distintas disciplinas y, los maestros proponen inéditas clasificaciones de las ciencias. Henos aquí en la "universidad". La palabra, hasta ahora banal, adquiere su sentido específico: es una corporación orgánica de la cultura. Episodio decisivo en la historia de Occidente.

La universidad de París

La universidad de París, donde llega el joven Tomás, está en plena expansión de juventud; su institucionalización oficial, ya sea por medio de una bula eclesiástica o de un acta real, data del 1200. Pronto llegará a ser la escuela de las escuelas. Hay otras que brillan con vivo esplendor y que se imponen, dentro de su especialización, por prestigio y eficacia: así, las antiguas escuelas de medicina de Salerno y de Montpellier, las escuelas de letras de Laon y de Chartres; en el campo del derecho, por sobre todas, la escuela de Bolonia. Pero en el campo del pensamiento, en el sentido más amplio del término, París no tiene rivales. Desde 1169, Enrique II de Inglaterra había propuesto someter su controversia con Thomas Becket al juicio de los maestros de París. Esta era, según palabras del papa Gregorio IX, "el horno donde se cuece el pan intelectual del mundo"; en otras partes —decían— maman los lactantes, aquí se alimentan los espíritus robustos. Por los recursos acumulados, el personal docente, la organización profesional y didáctica, las tradiciones escolásticas, la calidad técnica, la curiosidad del espíritu, la inspiración creadora, París es el centro intelectual de la cristiandad, el dominio por excelencia de la alta cultura, "la ciudad de los filósofos" (Alberto Magno), "la nueva Atenas" (Tomás de Irlanda). Es imposible concebir a santo Tomás fuera de París, espiritual e institucionalmente; Viterbo, Roma, Nápoles misma, cuyo destino fuera marcado por Federico II como una de las líneas de comunicación entre el Islam y la cristiandad, no son más que episodios en su vida intelectual y en su carrera. París es su lugar natural.

Al llegar a París, Tomás encuentra entonces, junto a una vigorosa organización que con una larga huelga (1229-1231), acababa de asegurarse su autonomía frente al príncipe y frente al obispo, una larga tradición internacional de maestros: allí enseñan Guillaume de Auxerre y Felipe el Canciller, los ingleses Alejandro de Hales y Roger Bacon, el italiano Buenaventura, joven maestro de la facultad de artes, que dirigirá la escuela franciscana de teología, el francés Hugo de Saint-Cher, ya director de la escuela de los Predicadores. Su maestro es un joven alemán, Alberto de Suecia, entonces docente del colegio conventual de Saint-Jacques y luego Rolando de Cremona, colega del maestro Teodoro, el filósofo de Federico II.

Alberto causa sensación. A pesar de las reiteradas interdicciones, comenta públicamente las obras de Aristóteles, de las

1. El Sol y la Luna, según la Imago Mundi, *de Gautier de Metz (siglo* XIII*), París, B. N., ms. Fr. 1067, f. 60.*

cuales llegan traducciones en cantidad, ya sea a través de la vía griega de las Dos Sicilias, o a través de las versiones árabe-latinas de España. También dispone de las obras del pseudo Dionisyos, puestas en circulación recientemente por una nueva traducción; Tomás, que seguirá a su maestro a Colonia, en 1238, escuchará su curso sobre *De divinibus nominibus*, y al mismo tiempo tomará nota de las lecciones sobre la *Etica* de Aristóteles. Por otra parte, por diversos caminos penetran los grandes temas de la teología oriental, ya introducidos, pero sin éxito, por Scoto Erigena, en el siglo IX. Se ha puesto de moda citar a los griegos y adoptar su vocabulario, a pesar de la oposición de los conservadores latinizantes. Se realiza e incluye entre los libros de enseñanza un *corpus* de las obras de Dionisyos y de sus glosarios. Con la garantía que le otorga el pseudo prestigio de ser discípulo de san Pablo, Dionisyos propone una visión físico-mística del mundo y un método simbólico, extraños a la tradición agustiniana dominante hasta entonces; lo cual no deja de provocar agudas reacciones y condenas. Los axiomas neoplatónicos del *Liber de causis* refuerzan,, con su seducción mística, esta corriente.

Con esta "luz oriental" (Guillaume de Saint-Thierry) interfieren, en un sincretismo muy sugestivo, los temas apocalípticos de Joaquín de Fiore (muerto en 1202), que anuncian, con la edad del Espíritu, el advenimiento de nuevos profetas, confieren a la historia terrenal una dimensión mesiánica y reflejan las esperanzas que ha despertado un mundo en movimiento. Utopía evangélica que no deja de secundar el reformismo de los Predicadores y sobre todo el de los hermanos de san Francisco. Pero Alberto, de mentalidad racional y positiva, reaccionará vivamente contra las elucubraciones del poaquimita Gerardo de Borgo San Donino, que en su *Evangelio Eterno* (1254) anuncia un cristianismo sin sacramentos y sin jerarquía. Tomás se mostrará muy severo frente al "insensato" Joaquín, que desconcentra el realismo histórico, mental y confesional de su espíritu.

Todas estas investiduras, tan reveladoras de una época en la que al cambio del hombre sigue la toma de conciencia de la dimensión del futuro, tienen lugar —en estos doctores evangélicos— dentro de una renovación, ya sea a nivel popular o erudito, de los estudios bíblicos. Hay muchos grupos de revisores de textos sagrados que están trabajando; el del Colegio de Saint-Jacques recurre a la consulta de los rabinos de Sens. En 1240, tuvo lugar en París un debate público, en presencia de la reina, entre el célebre rabino Yehiel y un judío convertido al cristianismo; finalmente, el Talmud fue condenado y algún tiempo después veinticuatro carretas transportaron los volúmenes para que fueran destruidos.

El aspecto más notable de esta mutación intelectual fue sin duda la difusión de la ciencia árabe-aristotélica, que se había radicado en el campo de la medicina con Avicena y luego extendido a todas las ciencias de la naturaleza, para más tarde hacerlo a la concepción de la vida del espíritu. También la esfera de la sensibilidad y el gusto, como todas las otras, recibe la penetración de las experiencias árabes; los primeros trovadores extraen de éstas alimento para elaborar su psicología del amor cortés: al mismo tiempo que la arquitectura sufre la influencia del arte árabe llegado de España. Las obras de Averroes, recientemente traducidas en la corte de Federico II por Miguel Scoto, provocan comentarios, discusiones. El conflicto asumirá cada vez mayores proporciones. En 1256, por invitación del papa Alejandro IV, el maestro Alberto llevará, en sesión pública frente a la Curia pontificia, un primer acto de acusación contra la negación de la inmortalidad individual del alma humana, uno de los puntos neurálgicos del averroísmo. Tomás, que tiene constantemente sobre su mesa las obras del árabe, lo criticará severamente, para salvar una interpretación cristiana de Aristóteles, pero terminará por comprometerse con él. Dura lucha, cuyo resultado es, para el creyente, la suerte de la razón y al mismo tiempo de la naturaleza.

Se puede comparar este apetito intelectual y este tumulto con la ebriedad del siglo XV, en Florencia y en Padua. El parangón es válido, teniendo presente la diferencia de clima y de opción. De esta manera, se ha hablado de un Renacimiento del siglo XII.

Tal como podía preverse, en un fermento de esta índole se elabora una pedagogía, como instrumento de tal curiosidad y de tales investigaciones. La enseñanza, en París como en todas partes, se desarrolla a partir de la lectura de "autores" calificados en cada materia, empezando por la Biblia y los Padres de la Iglesia en lo que se refiere a teología, pero también por Aristóteles y Boecio en cuanto a filosofía, y Virgilio y Ovidio en las letras. En las disciplinas del pensamiento, esta lectura suscita bien pronto, más allá de las glosas y de los comentarios, "cuestiones", es decir formas técnicas de búsqueda en las cuales se cuestiona no ya solamente la exégesis de los textos, sino los temas mismos. De hecho, se "cuestionan", metódicamente, las verdades. No es la duda cartesiana, sino un acto de vigorosa salud, en la curiosidad de llegar a las causas de las cosas, aunque sean divinas. Los problemas surgen dentro de la tradición, debido a su misma vitalidad. Resueltos de distinta manera por unos y por otros, tales cuestiones provocan la "disputa", en el sentido técnico de la palabra. Las "disputas de cuestiones", efectuadas en ejercicios públicos en los cuales se enfrentan los maestros, componen la unidad literaria del trabajo, una vez que son redactadas por escrito y publicadas.

Cuando su autores las ordenan, estas cuestiones disputadas componen las llamadas "sumas". No se trata solamente de compilaciones bien clasificadas por la mano de una pedagogía eficaz; son construcciones arquitectónicas, según el objeto mismo del saber, que no se extiende al espíritu sin aquél íntimo nexo fuera del cual los enunciados más exactos no serían científicamente hablando, más que materia informe y opaca. Por otra parte, estos conjuntos orgánicos forman síntesis cuyo plan implica elecciones relativas en el orden del saber. Las *Sumas* son las grandes obras clásicas de esta empresa, prototipo de lo que se ha llamado "escolástica". Tomás de Aquino compondrá dos, la *Suma contra los Gentiles* y la *Suma teológica*. Buenaventura redactará un *Breviloquium*, admirable suma en miniatura.

La razón aristotélica

Transcurridos tres años en París, Tomás siguió a Alberto a la universidad de Colonia, donde gracias a la elevación de la ciudad a la categoría de comuna libre, el maestro había sido invitado para organizar la facultad de teología. Esta larga relación significó entre maestro y alumno una amistad en la que participaban ambos no sólo en afecto fraterno, sino en comunión de los mismos objetos, de los mismos bienes, de los mismos riesgos filosóficos y teológicos. Basta recordar con qué emoción se dirigió Alberto a París en 1277 para defender la memoria y la obra de santo Tomás, recientemente condenado. No obstante se habían manifestado diferencias doctrinales entre maestro y discípulo, ya sea en sus conclusiones, ya sea en la misma inspiración general, porque el interés que ponía Alberto en coordinar el experimentalismo aristotélico con un espiritualismo platonizante, tenía origen en él en su temperamento, en una sensibilidad filosófica y teológica, bien distintas de las de Tomás. Por lo tanto es difícil medir la influencia ejercida por él sobre la construcción de la doctrina tomista; pero es a un nivel más espiritual que se estrechan, entre hombres de este calibre, los lazos de los que es testimonio el destino de su empresa. El nervio de la cual era, a nivel filosófico-científico, como dice Alberto mismo, "hacer a Aristóteles inteligible para los latinos". Para llevar a cabo este programa, Tomás empleará una técnica más rigurosa que la de su maestro. Alberto, muy sensible a la creciente difusión de las obras aristotélicas, las presentaba al público en paráfrasis bastante imprecisas en las que se superponían las consideraciones neoplatónicas a las líneas vivas del racionalismo



1

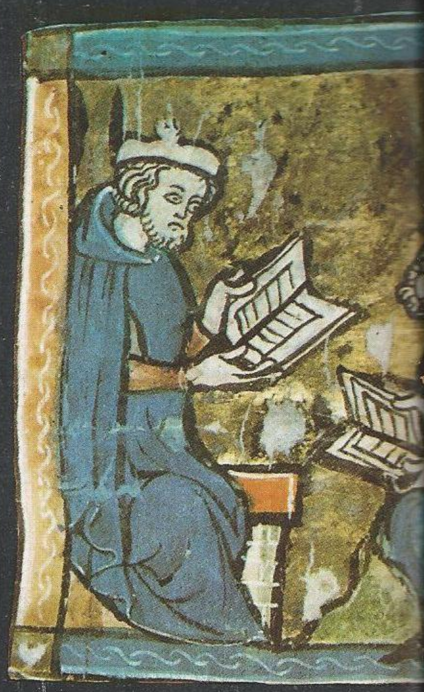
griego. Tomás, en cambio, aplica a la exégesis literal de los textos un método crítico que satisface su espíritu, que lo hace capaz de rechazar los sincretismos platónicos, que da sobre todo una respuesta competitiva a la calificada interpretación de Averroes, el "comentador" por excelencia, como se lo llamaba.

De hecho, la Iglesia trataba en vano, desde hacía unos cincuenta años, de cerrar el paso a la difusión y al atractivo de la filosofía aristotélica. Bajo la vivacidad de repetidas condenas (1210, 1215, 1231, 1245), el miedo paralizaba el reflejo lúcido y vital de la fe. Era urgente que se afrontara abiertamente el problema según la verdad de los textos y de los objetos. En el momento en que Urbano IV reitera la prohibición de enseñar la obra del Estagirita (1263), Tomás de Aquino, comentador de Aristóteles, se encuentra en la corte pontificia, en compañía de un eminente grecista, el cofrade Guillermo de Moerbeke, quien a su pedido, emprende una nueva traducción del texto griego. ¿Un programa preestablecido por el pontífice? En todo caso es una coincidencia significativa. Durante toda su carrera, tanto en Italia como en París, la empresa de santo Tomás estará orientada y gobernada por esta dura coyuntura, Roger Bacon, que había contribuido a la operación, dirá bien pronto: "Hace cuarenta años, los teólogos de París, el obispo, todos los filósofos, condenaron y excomulgaron los libros de Aristóteles sobre la naturaleza y la metafísica; hoy son considerados por todos como doctrina sana y eficaz". Para evaluar la ubicación de este grandioso acontecimiento, para comprender los episodios, el historiador descubre la causa profunda, más o menos consciente, en una tensión que es a la vez evangélica y filosófica: ¿el creyente puede consentir la razón, a aquella "razón" de la cual Aristóteles define las leyes, el rigor, las consecuencias?

Era la primera vez que el pensamiento cristiano afrontaba este problema, y lo afrontaba en el momento en que un nuevo despertar evangélico hacía la fe más pura y más lúcida, por sus mismas exigencias. Aristóteles, es cierto, era conocido desde hacía mucho tiempo, pero era el Aristóteles lógico, el maestro de la lógica elemental. Los espiritualistas no dejaban de manifestar desprecio por este "devorador de palabras". Y he aquí que desde el siglo XII entran en uso los textos, hasta entonces inutilizados, de la "gran lógica", en particular los *"Analíticos"*, con el arte de razonar, con la búsqueda de las causas, según las leyes que regulan las ciencias, y tanto en su invención como en su construcción. Luego, después del método, penetra pronto la filosofía misma: la natu-

1. El antiguo convento de Saint-Jacques en una estampa del siglo XVIII. *París, B. N., Cabinet des Estampes.*

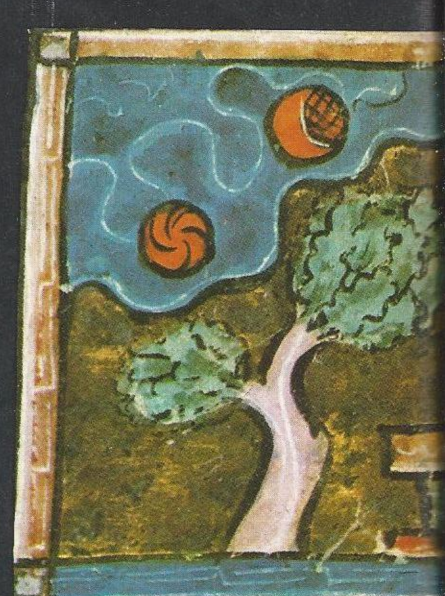








1 - 7. *Las ciencias divinas: la Gramática, la Lógica, o Dialéctica, la Retórica, la Aritmética, la Geometría, la Música, la Astronomía. Miniaturas del siglo* XIII. *París, Bibl. Saint-Geneviève, ms. 2200.*




2

5


3


6

raleza, el mundo, los animales, el hombre, y en la cúspide el objeto supremo de la metafísica, el todo en una inteligibilidad que reposa exhaustivamente en sí misma, sin recurrir a ninguna trascendencia. Primera condición de la razón: su autonomía.

Lo que no responde a sus criterios y no puede enunciarse en *logoi* es rechazado fuera de la verdad humana y humanizante. La razón es la medida del hombre.

Los Padres de la Iglesia habían hecho siempre honor a la inteligencia humana; sus más severas críticas al orgullo del espíritu no les impedían ver en ese espíritu la participación en la luz de Dios. Debemos a Agustín las fórmulas más exaltadas de este intelectualismo: "Ama intensamente la inteligencia", dice. Es como olvidar que san Juan había recurrido al concepto de *Logos* para introducir al misterio, eterno y temporal, de Dios. Pero todos se atenían a una filosofía de la participación en la cual, según la dialéctica de los grados del ser, el hombre está abierto de por sí a la luz divina. Con Aristóteles, la inteligencia no se desdobla intrínsecamente en una mirada vuelta al mundo y una mirada vuelta a las ideas. Ella está total y radicalmente inmersa en el mundo sensible, en el cual encuentra, con sus objetos, homogéneos con su naturaleza de espíritu encarnado, sus condiciones de ejercicio y su único método. La operación necesaria es la abstracción, admirable y temible, que le permite develar la inteligibilidad de las cosas, su "razón", y anunciar una definición. Es justamente en este terreno que santo Tomás empeñará una severa lucha: convencido de la verdad de la antropología aristotélica, tomará las debidas precauciones; respetuoso frente a las fórmulas neoplatónicas de Agustín, enseñará la primacía de lo sensible, el realismo noético, la epistemología abstracta, la filosofía del espíritu de la cual Aristóteles proporciona las bases.

La epistemología aristotélica se desplegaba, para cubrir la entera superficie del saber humano, en una clasificación de las ciencias impuestas por los niveles de abstracción, cuyas tres categorías principales eran la física, las matemáticas, la metafísica. Cualquiera haya sido el rol de esta sistematización en la historia del pensamiento, y aún si la gran distinción moderna entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu impone su superación, es necesario reconocer a este edificio metodológico un prestigioso valor, ya que por otra parte exaltaba la función suprema de la "sabiduría". Aristóteles ha expresado filosóficamente la conciencia del "sabio".

Aún si los glosadores medievales del Estagirita no han percibido en todo momento las dimensiones de esta poderosa epistemología, su atractivo se insinuaba en los espíritus que no dejaban de advertir lo extraña que era su fe cristiana a las leyes de esta inteligibilidad.

Por primera vez en la historia, el creyente y el teólogo se encontraban cara a cara con la racionalidad científica en su plenitud humana, en un tiempo en que los progresos técnicos hacían pasar al hombre de una economía rudimentaria de subsistencia agraria a la civilización urbana, con la producción organizada en las corporaciones de oficios, la economía de mercado y una viva sensibilidad comunitaria. Las nuevas generaciones —laicos o clérigos— reaccionaban contra la mística del desprecio del mundo. La filosofía de Aristóteles construía desde el interior este progreso de la inteligencia. La *techné* misma era una vía de acceso a la verdad; las artes mecánicas son fuerzas de humanización en el cosmos. Así se había superado la posición, ya muy sugestiva, de la vieja disputa de los universales; se elaboraba, en perfecta coherencia, una metafísica del saber y del mundo.

Para medir la intensidad de este descubrimiento de la razón, para discernir el riesgo que corre entonces la fe en el misterio cristiano, es necesario verlo en la posición de Averroes (m. 1198), cuyas obras, según hemos dicho, invaden el campo filosófico y cultural. Averroes es un creyente, y ningún elemento de su vida, transcurrida en Córdoba como cadi, permite dudar, como lo harán los polemistas, de la sinceridad de su fe coránica. Como discípulo de Aristóteles, Averroes cae en la verdad de la razón, dondequiera ésta se ejerza o pueda ejercitarse. Es, en lo profundo de su espíritu, un "racionalista". De ahí la fuerza de su oposición a los pensadores musulmanes que se abandonan al misticismo, o que, en filosofía, elaboran un sincretismo que tiende al neoplatonismo. De ahí también, la violencia de las oposiciones que él encontró, antes y después de su muerte, en el Islam ortodoxo. Es la misma violencia que Averroes provoca ahora en el Occidente cristiano que lee sus obras. No es solamente la ortodoxia doctrinaria de la fe la que distingue rápidamente los errores acerca de la creación, la naturaleza humana, el alma y su destino; es la sensibilidad espontánea de la fe, que siente un rechazo instintivo frente a esta razón maestra de inteligencia y de vida. Con respecto a esta oposición, los eruditos analizan los documentos, los debates públicos, los tratados, las condenas. Pero no llegan aún a reconstruir en medida suficiente el clima de racionalismo que se desarrolla ya sea en las escuelas, ya en la burguesía culta, o incluso en los regímenes políticos. Los comportamientos tradicionales se ven disueltos por una persistente erosión. Y es aquí donde se sitúa la "crisis averroísta". Como sabemos, tres siglos más tarde, en el curso del Renacimiento, se producirá un reflujo averroísta, con los mismos síntomas, los mismos efectos, las mismas polémicas. Será uno de los episodios más relevantes del nacimiento del mundo moderno, acompañado de un impulso científico mucho más vasto que el progreso realizado en el siglo XIII. Pero conviene mantener el paralelo entre las dos crisis averroístas, con la finalidad de evaluar la vitalidad de la teoría de santo Tomás en la crisis medieval.

El punto crítico del antagonismo entre fe y razón, en Averroes, es la tesis conocida con el nombre de "doble verdad": la verdad de la fe por un lado, la verdad de la razón por el otro. Estas verdades no tienen un método común. No tienen una medida común. No tienen un objeto común. La autonomía de la razón no se reconcilia con la obediencia de la fe, con la proyección de la esperanza, con la subjetividad del amor. La oposición entre estos dos tipos de saber parece tan radical, que las fuerzas de uno constituyen las debilidades del otro. El hombre que practica ambos no puede encontrar la unidad de su inteligencia, ya que no se trata solamente de una deformidad entre el lenguaje intelectual y el amoroso, a nivel de la experiencia común. Este dualismo traspasa el respeto de la especificidad de cada dominio. De esta manera, las dos verdades pueden contradecirse. Las verdades de razón pueden contradecir las verdades de fe: acerca del destino del alma, por ejemplo, que, según el análisis del filósofo puro, muere con su cuerpo.

Enunciada *ex abrupto*, esta tesis es desconcertante. Desconcierta a los teólogos, en París, Roma, Nápoles, Colonia. El creyente no puede, evidentemente, acceder a esta dualidad; él, que atribuye a Dios creador la verdad de la razón y la revelación del misterio. Sin duda, una lectura más profunda de los textos de Averroes, o una exacta ubicación de su pensamiento dentro de su fe musulmana, conduciría probablemente a una constatación de la real dificultad que significa reabsorber la dualidad que muchos cristianos advierten, más o menos conscientemente, entre su curiosidad científica y su práctica religiosa, entre la objetividad de su ciencia y la subjetividad interior de su credo, entre el universalismo científico y la incomunicable interioridad de la fe, entre la certidumbre de una experiencia y la comunión con un testimonio. Convicción por una parte, y conversión por la otra. La vida de su espíritu está desdoblada en dos planos, sin comunicación metodológica.

Un joven maestro de la facultad de artes de París, Suger de Brabante, será pronto el campeón de este dualismo y del nuevo espíritu, arrastrando consigo a no pocos colegas. Tomás, que ha regresado de una larga estadía en Italia, en Orvieto, Viterbo y Roma (1259-1268), se opondrá vivamente tanto a las tesis averroístas de Suger como a su interpretación de Aristóteles. Esta oposición no impedirá que Dante coloque a Suger entre los doce "iluminados" en el cuarto cielo del *Paraíso*, y que ponga en boca de santo Tomás el elogio famoso a "la



1. El triunfo de s. Tomás de Aquino,
por Benozzo Gozzoli.
París, Museo del Louvre.


deus
Jupiter.
Sol.
aqua.
infer
nus
homo.

1. El universo en la cosmogonía medieval, según la Imago Mundi, *de Gautier de Metz. París, Bibl. Nationales, ms. Fr. 1067, f. 68.*

luz eterna de Suger, que, enseñando [. . .] demostró verdades que despertaron envidias" En estos versos enigmáticos, Dante, partidario de la división de los poderes, enumeraba entre los grandes espíritus al maestro peripatético que proclamaba la autonomía de la razón.

Cuando Suger murió, los maestros de artes de la universidad de París solicitaron el honor de conservar su cuerpo; este pedido conmovedor expresaba el reconocimiento y la estima hacia un teólogo que, al contrario de tantos otros, había comprendido el valor de las ciencias profanas y las exigencias de sus razones.

La razón teológica

Pero he aquí alguien que es, en cierto modo, aún más audaz. Tomás de Aquino enseña que la razón tiene derecho a hablar en el *ámbito* de la fe y a hablar según sus propias leyes. De esta manera la fe se elabora y se constituye en un saber que se llama "teología". La teología es la inteligencia de la fe. Tomás de Aquino teólogo se agota precisamente en esta función.

Es cierto que los teólogos han existido en la Iglesia desde siempre, y que los Padres de la Iglesia proclaman el valor de la *cogitatio* en la fe, según el término de San Agustín. Por otra parte, es imposible enunciar el Verbo de Dios si no es con palabras humanas; aquí es justamente hacia donde se dirige la iniciativa divina de la Revelación; por lo tanto, desde el principio se usan los conceptos, y estos conceptos tienen una consistencia que se somete al análisis de la inteligencia, ya sea un análisis espontáneo o a un análisis elaborado.

En este caso se trata de una ley elemental de la economía de la revelación cristiana. Pero, desde el punto de vista de la reflexión metódica, se puede no acceder a esta ley de humanización del Verbo Divino más que con temor, con reserva, con limitaciones; y se puede por el contrario sentar las bases para una elaboración activa, consciente, orgánica, en la cual las reglas y las estructuras de la actividad racional se integren a la luz de la fe. Así podrá decirse, en el sentido aristotélico del término (no ciertamente en el sentido moderno), que la teología es "ciencia".

Tomás de Aquino es el primero en haber asumido esta posición, o por lo menos en haberla presentado de manera sistemática, al punto de provocar una férrea oposición por parte de numerosos colegas. Aún hoy, dentro de un clima completamente distinto, esta oposición permanece, en aquella frontera que los místicos rechazan traspasar: la razón, para ellos, sigue siendo más o menos una intrusa en la comunión con el misterio, en la contemplación, en el éxtasis de los fervores evangélicos. La originalidad de santo Tomás reside justamente en el hecho de haber hecho emanar de su evangelismo la intrepidez racional de su fe, así como fue mérito de la intrepidez de su gracia evangélica el haber reconocido a la razón su propia fuerza. La contemplación de Santo Tomás es teológica, y su teología es contemplativa. ¡Cuántos modernos han llegado a no poder concebir ésta, su unidad sustancial!

No es el caso de exponer aquí el contenido técnico de esta posición de santo Tomás, ni su método de una teología-ciencia. Citaremos solamente, para evaluar la lucidez —y los riesgos—, el texto de la bula solemne con la cual, veinte años antes, Gregorio IX suplicaba a los jóvenes maestros de la universidad de París que se cuidaran de la "mezcla adúltera" de fe y filosofía. "Hay quienes, dice el papa, se proponen entender a su modo las palabras de los oráculos divinos, por medio de una mezcla adúltera con las doctrinas de los filósofos —quienes, en su ignorancia, y corrompiendo su pureza, los reconducen a una inteligencia filosófica y, como la Samaritana dedicada al adulterio, los profanan en sus corazones, mientras Cristo desvió a la Samaritana del adulterio y le dio el agua viva de la vida eterna. Este agua viva es la inteligencia pura, simple, que está más allá de la fermentación corruptora del lenguaje humano; aquellos que, en la estolidez de su corazón, andan alrededor de ella y creen por lo tanto saber algo, no pueden jamás llegar al centro de la verdad . . .".

Después de la empresa científica de santo Tomás, esta diatriba parece ingenua y retrógrada; no obstante, no hay que leer este texto apasionado con injusta desconfianza; se trata más bien de acoger con firmeza la reivindicación de lo absoluto del misterio y de la pureza del Verbo divino. El problema, a esta luz, es el de ceder al apetito de la fe misma; encarnada en la inteligencia humana, ésta quiere poner en acción, por sí misma, los recursos y los valores, dentro del completo registro de su ejercicio, desde las formas silogísticas a los argumentos del decoro. Muchos no sabían entonces —y no lo saben aún hoy— promover esta dialéctica.

Unos vituperan despreciativamente a la que llaman "escolástica"; otros conceptualizan abusivamente el misterio y su testimonio interior. Es en el nudo de esta dialéctica que se inserta el genio de santo Tomás, "maestro de Teología", en el sentido exacto. No se trata solamente de un título dentro del ámbito de la Iglesia, apto para los creyentes; es una dignidad eminente, comprensible para aquellos incrédulos que conceden respeto por este "humanismo" de la fe, a un elevado nivel de civilización. Si Dios se ha encarnado, si su Verbo se ha encarnado en palabras humanas, está en la lógica de la operación que la fe se encarne en la textura mental del creyente. A continuación será suficiente medir la inevitable relatividad de las filosofías y de las civilizaciones en las que se produce esta encarnación. El pluralismo de las "teologías" es el signo de la trascendencia del Verbo divino. Cuando

más teología es la teología, más filosofía es la filosofía. El servicio de una filosofía conquistada con anterioridad a la teología, sería inútil.

1190-1250: "la edad de la razón", se ha dicho; después, en secuencia perfecta, 1250-1280: "el hombre", con los peligros de la nueva época, la aspiración a la felicidad, revelación de la cual Italia llegará a ser maestra. 1260: el año en el cual, según Joaquín de Fiore, debe comenzar la tercera edad del mundo, año en el cual se termina la catedral de Reims, en el cual, en Pisa, Nicola esculpe el púlpito, que se yergue como un mojón en el límite de tiempos nuevos. Tomás de Aquino es, en este mismo período, el doctor, el profeta de esta "edad de la razón", en plena fe teológica. Nosotros, a pesar nuestro, hemos perdido esta audacia equilibrada que despertaba entonces sensación. El biógrafo de Tomás, Guillermo de Tocco, al describir esta sensación, ve que su causa está en la *innovación de* la iniciativa, y se complace en insistir en esta característica típica: "Tomás, al enseñar, promovía *nuevos* problemas, inventaba un *nuevo* método, desarrollaba *nuevos* argumentos y su auditorio, al oírlo enseñar cosas *nuevas*, no dudaba de que Dios hubiera iluminado con una luz *nueva* a este hombre que, dotado de un juicio tal, no dudaba en proponer *nuevas* opiniones y en aconsejar el contenido de *nuevas* inspiraciones". La verdad es así siempre nueva y fresca cuando el espíritu la descubre en una búsqueda permanente y gozosa; ya que la verdad eterna se percibe en el tiempo.

La naturaleza

Sin duda, el criterio más riguroso y más seductor de todo "renacimiento" en la historia de la civilización, es la convergencia del descubrimiento de la *naturaleza* y de la exaltación de la *razón*. La distinción posterior entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no hace más que confirmar la suprema exigencia de esta coherencia concreta que existe entre naturaleza y razón. La investigación del cosmos inteligible implica un arte de pensar, y el arte de pensar se elabora en la investigación de las leyes de la naturaleza. El gran Renacimiento del *Quattrocento* es, en Occidente, el caso más evidente de esta ley del progreso. Así fue en los siglos XII y XIII. Y lo observaremos en la obra de santo Tomás.

El cosmos inteligible

Los griegos son todavía los maestros de los pensadores medievales que heredan de sus antepasados la concepción geocéntrica del universo, con todo el aparato de esferas, los cuatro elementos, la quintaesencia de Aristóteles, el cielo empíreo y el cielo cristalino. Pero todas estas pobres antiguallas que difunden los manuales de la época, servían de sostén a una reflexión que iba mucho más allá de esta materia, elevándose a una filosofía del mundo. Es siempre Aristóteles, con sus comentadores griegos y árabes, quien alimenta esta física filosófica, en la cual el concepto de naturaleza es el nudo de toda inteligibilidad. En realidad, la *physis* es *logos*. Todo el esfuerzo de la inteligencia tiende a descubrir y a enunciar las causas de las cosas. La definición manifiesta conceptualmente los determinismos internos de la realidad. Esta física es el prototipo de toda ciencia, ya que su certeza se funda en la necesidad de las leyes de la naturaleza.

Viviendo hoy en una cultura saturada de ciencia y de técnica, difícilmente podemos imaginar la impresión que esta *imago mundi* producía en los hombres del siglo XIII, imagen dominada por el determinismo de los fenómenos naturales, comprendido aquél de las esferas celestes. Los buenos cristianos de la época otorgaban carácter sagrado a las fuerzas de la naturaleza; al no poseer ningún medio para dominarlas, les temían, y al no conocer sus causas, recurrían a lo maravilloso para explicárselas. La vida de los santos, los relatos de los cronistas, los escultores de capiteles, los autores de canciones y poemas, están profundamente penetrados de esta mitología. El simbolismo otorgaba a estas ideas una apariencia de inteligibilidad preciosa y de admirable creación mental. El sentido cristiano de la fe envolvía de fervor este fe ingenua.

En medio de todo esto hace irrupción la naturaleza —la Naturaleza con mayúscula, podríamos escribir— y en efecto, poetas y filósofos la personalizan. Desde el siglo XII, en la escuela de Chartres, Guillaume de Conches enseña una "filosofía del mundo". Protesta con amarga ironía contra aquéllos que condenan la búsqueda de las causas: "Ignorando las fuerzas de la naturaleza, ellos quieren que permanezcamos ligados a su ignorancia, nos niegan el derecho de buscar, y nos condenan a seguir siendo tontos, como en una fe sin inteligencia". El recurso a la omnipotencia divina no es más que vana retórica; la verdad desnuda requiere sudor. A quienes oponen las imágenes del relato bíblico sobre el origen del hombre, responde: buscar la "razón" de las cosas y las leyes de su génesis es trabajo del creyente, que nosotros debemos perseguir en la asociación de nuestras curiosidades. Así, no es la Biblia quien debe enseñarnos la naturaleza de las cosas; ésta procede de la filosofía.

Alain de Lille (muerto en 1202), compone dos poemas filosóficos que exaltan la Naturaleza, vicario de Dios, y que deploran a aquellos que no la siguen. "Hija de Dios, madre de las cosas, vínculo del mundo y su esencia, belleza de la tierra, espejo de los acontecimientos, antorcha del mundo . . . Tú que sometes a tu gobierno el andar del mundo, une con un nudo de armonía todo lo que radica en el ser y, con el cemento de la paz, une el cielo y la tierra . . .". Así suenan dos estrofas de una oda sáfica, de sólida estructura y gracia perfecta. Con las *Distinciones* de Alain, la palabra *naturaleza* entra por primera vez en un diccionario teológico. Entonces llegan los *libri naturales* de Aristóteles: el movimiento no sólo se extiende, sino que gana profundidad. La inclusión de la *Física* en los programas universitarios es una etapa importantísima, mucho más eficaz que la difusión de los libros sobre astros o sobre animales, por otra parte también significativa.

Una ola de naturalismo flota sobre todos los sectores de la sensibilidad y de la curiosidad. Literatos, artistas, miniaturistas, escultores, dan testimonio de estas percepciones nuevas y frescas; la Eva sensual de la catedral de Autun y la estrofa de Guillaume de Aquitania sobre la primavera; los almanaques de diseño del arquitecto Villard de Honnecourt y la casuística amorosa de los romances de Chrétien de Troyes; los humildes oficios artesanales que aparecen en la piedra de los capiteles y el gusto realista del destino humano en los grandes cronistas; la psicología política de Juan de Salisbury y el anticlericalismo del segundo *Roman de la Rose*, etcétera.

Todo un mundo "sobrenatural" que proyectaba su milagro sobre hombres y cosas, tanto en el arte como en las costumbres sociales, se esfuma en la imaginación; es por otras vías que la naturaleza, descubierta en su realidad profana,requirirá su valor religioso y conducirá a Dios. Las imágenes evangélicas reencuentran su realismo primitivo y san Francisco considera la naturaleza y las plantas, los pájaros y el sol, con ojos nuevos.

Tal comunicación con la alegría del mundo concordaba con los deseos de conquista de la juventud cortés; ésta era capaz de llevar hacia Dios las hileras de niños y niñas que llenaban de adornos el mes de mayo y frecuentaban las nuevas escuelas urbanas. Era aceptando a la naturaleza, a sus fuerzas agrestes, sus ritmos de fecundidad, sus pasiones instintivas y las armonías felices, como la Iglesia, construyendo catedrales y escuelas, podía incorporar al misterio cristiano los nuevos ardores, los de los trovadores y los de las comunas, los de los filósofos y de los arquitectos. Como ha observado acertadamente un historiador atento al conspirar común de las artes, de las ideas y de la historia, la teología enuncia entonces a su nivel racional y sacro, esta percepción completamente nueva. Rehabilitando la materia, Tomás de Aquino rechazaba el fundamento mismo del catarismo, difundido en la espiritualidad de los *patarini* *. El *Cántico de las criaturas* de Francisco de Asís significó una victoria mucho más decisiva sobre la herejía que la ofrecida por las armas de los

* Herejía surgida en Milán a comienzos del siglo XI. Se oponía al casamiento de los sacerdotes y combatía la simonía.

cruzados. Celebrando a Dios en su acto creador, los teólogos inscribieron en el centro mismo del arte, en las catedrales, la imagen reconciliada del universo visible. El cálculo racional de los arcos góticos es homogéneo con la inteligencia de la naturaleza, de la cual toma el orden y la armonía, en el realismo de las esencias. "La naturaleza divina conserva todas las cosas según un acuerdo sin confusiones, de manera que todas se coordinen con una coherencia concreta, y que cada cosa conserve su pureza específica, aún allí donde entran en juego las coordinaciones recíprocas." Cada palabra de esta definición de Tomás de Aquino conduce y contribuye a dar la clave de la estética gótica. Pronto Dante la retomará, ampliándola:

... "Todas las cosas obedecen / a un orden en sí y entre sí, y esto es lo que hace / al universo semejante a Dios. / En ello ven las criaturas de naturaleza elevada la huella / de la eterna sabiduría, la cual es el fin / para el que está hecha aquella ley. / Al orden que digo tienden / todas las naturalezas, de diverso modo / según estén más o menos cercanas de su principio; / por lo cual se mueven hacia diversos puertos / por el vasto mar del ser ... /."

(Paraíso, I, 103-113).

De esta manera, en el pensamiento, en la moral, en la conducta política, este naturalismo sumerge la antigua visión sagrada del mundo. Jean de Meung, el perfecto burgués de las ciudades nuevas, el vecino de fray Tomás en la rue Saint-Jacques, en París, se introduce hacia 1270, en su *Roman de la Rose*, en el más crudo realismo, ya sea cuando observa el universo físico como cuando describe y juzga las leyes de la procreación. El *Ars Amandi* de Ovidio está presente en innumerables manuscritos; y André le Chapelain, en su *De deo amoris*, adapta las refinadas recetas a los gustos del gran público. El amor cortés introduce en la cultura los rasgos de una sensibilidad nutrida de ambigüedades seductoras.

Convergencia significativa: el derecho romano, en plena resurrección en Bolonia, aporta su análisis riguroso del derecho "natural", y los legistas de Federico II encuentran en él armas contra el teocratismo eclesiástico. A los "espejos de los príncipes", cuyo simbolismos bíblicos se diluían en imágenes edificantes y pías de los reyes, se sustituyen tratados en los cuales se injerta una ciencia experimental y racional *de regimine principum* (Tomás compondrá uno para responder al rey de Chipre). En la administración de la justicia, las investigaciones y procedimientos jurídicos sustituyen el recurso místico de las ordalías y a los juicios de Dios. En las nuevas órdenes religiosas (de las cuales Tomás de Aquino forma parte), la sagrada reverencia hacia el paternalismo de la autoridad del



1. Tomás de Aquino. París, B. N., Cabinet des Estampes.

1

1. S. Tomás de Aquino y la paloma. París, B. N., Cabinet des Estampes.

2. S. Tomás de Aquino escribe dictado por el Espíritu Santo. Miniatura de Heures a l'usage de París *(aproximadamente 1450). París, B. N., ms. Lat. 921, c. 237 v.*

En la pág. 164.

Frag. del Triunfo de S. Tomás de Aquino, *de Francesco Traini. Pisa, iglesia de S. Catherina* (Alinari).



2

abad es disuelta por un régimen en el cual la elección de los superiores demanda el poder y la obediencia a la libre iniciativa de las conciencias.

¿Cómo discernir, en tales circunstancias, los auténticos valores de la naturaleza "vicario de Dios", como decía Alain de Lille, y las inclinaciones desordenadas del espíritu y del corazón? Los teólogos se resisten firmemente a la filosofía determinista que atrofia la libertad, disuelve las responsabilidades personales, arruina la fe en la Providencia y niega la iniciativa gratuita de la creación. Imbuidos de la doctrina de Agustín, reivindican la necesidad y los poderes de la gracia, frente a una naturaleza lacerada por el pecado. El optimismo de la nueva teología los escandaliza.

El aristotélico Tomás sabía por cierto defenderse de una interpretación heterodoxa del Filósofo. Preconizaba una tesis racional de la libertad humana en medio de los determinismos de la naturaleza. En su teología de la Providencia, enseñaba una creación continua que, en la dependencia de lo creado frente a la sabiduría creadora, garantiza la realidad del orden de la naturaleza. Lo mismo es válido para sus propias actividades. Dios mueve soberanamente todo lo que ha creado; pero el gobierno supremo que Él ejerce sobre el universo se conforma a las leyes de la providencia creadora, la cual hace que de cada ser emanen, *como propias*, las actividades conformes a su naturaleza. Autonomía que encontrará su realización más alta en la criatura racional: en sentido propio, ésta se mueve por sí, ya sea en el proceder de su espíritu como en la conducta de su existencia. Su libertad, lejos de alienarla de su relación con Dios, encuentra en ella su propio fundamento. "Quitar algo a la perfección de la criatura, es quitar algo a la perfección misma de la potencia divina". Axioma metafísico, pero también principio místico, que es la clave de la espiritualidad de santo Tomás.

En el curso del año escolástico 1270, las polémicas se agudizaron; empezaron a circular listas de sospechosos, amenazados de condena, en las cuales se contaba Tomás. Uno de sus cofrades, muy inquieto, envió un mensaje de consulta a Alberto Magno, que entonces se encontraba en Colonia, pero que conservaba un enorme prestigio en París. El viejo maestro, a pesar de que no compartía todas las posiciones aristotélicas del antiguo discípulo, lo sostuvo contra los teólogos "sofistas" de París. Pero el juego ya estaba hecho: al final del año trece proposiciones, representativas de la interpretación averroísta de Aristóteles, eran denunciadas como irreconciliables con la fe cristiana: eternidad del mundo, negación de la Providencia, de la individualidad del intelecto en el hombre, del libre albedrío. A último momento, dos proposiciones en las cuales estaba comprometido Tomás, habían sido suprimidas.

El hombre microcosmos

Es digno de señalar el hecho que las trece proposiciones condenadas coincidieran casi totalmente con las opiniones que, muchas veces, en conferencias universitarias, en el curso de los años precedentes, había combatido tenazmente el hermano Buenaventura, regente del colegio de los Menores. Debemos pensar más profundamente en la trama de un conflicto que, más allá de una filosofía del mundo, implicaba una concepción del hombre. A esta altura de la contienda, la oposición entre averroístas y cristianos se desdoblaba en una controversia entre cristianos, los fieles al hombre cristiano de Agustín y aquéllos vueltos hacia el hombre aristotélico.

En efecto, después de la partida de Tomás hacia Italia donde enseñará en la universidad de Nápoles, Buenaventura, en una nueva serie de conferencias, retoma, a modo de comentario del *Hexameron*, en 1273, su crítica contra las corrientes aristotélicas, contra la tesis de una filosofía separada, contra la física determinista, pero también contra la consustancialidad del alma y el cuerpo en el hombre, contra una noética que no hace lugar al ejemplarismo platónico-agustiniano. Sobre estos dos puntos, aún si Buenaventura no era contrario a su amigo Tomás de Aquino, existía sin duda una profunda disensión entre ambos. Era obvio que la filosofía de la naturaleza repercutiera sobre la filosofía del hombre, naturaleza en la gran naturaleza, y por lo tanto en la vida del espíritu.

Y así hemos llegado a la primera opción de Santo Tomás, a la causa de aquel sentimiento de innovación que, según el cronista, fue lo que más golpeó a su auditorio, y que de hecho provocó su condena. Esta opción sobre el hombre es siempre válida; y, en la libertad de la fe, abierta a las distintas filosofías, es siempre discutida, a causa de las implicaciones espirituales del mundo del siglo xx y de su visión evolutiva. Todos los filósofos cristianos, es cierto, enseñan la distinción entre materia y espíritu; pero no se puede mantener lúcidamente esta distinción si, para fundamentarla, no se indaga la relación interna entre esta materia y este espíritu. Y es aquí donde comienzan las divergencias; divergencias de escuelas filosóficas, entre realistas e idealistas, pero además divergencias de sensibilidad. Algunos no ven al mundo material, en su esfera física y biológica, más que como una especie de escenario en el cual se desarrolla la historia de las personas espirituales, de su cultura, de su salvación o condena; este escenario permanecería en sí mismo insensible al acontecimiento espiritual; dicho de otra manera, la historia de la naturaleza no sería más que el teatro casual de la historia espiritual. En este teatro el hombre sería un extraño y no tendría más que un rol demasiado breve, para luego refugiarse lo más rápidamente posible fuera del mundo, en un reino de puro espíritu, el del más allá, el de Dios, mientras la historia de la naturaleza seguiría imperturbable su camino férreo.

Otros, por el contrario, como Santo Tomás de Aquino, profesan la inclusión de la historia de la naturaleza en la historia del espíritu, y al mismo tiempo la importancia de la historia del espíritu para la historia de la naturaleza. El hombre está ontológicamente situado en la conjunción consustancial de estos dos universos, "como un horizonte de lo corporal y de lo incorpóreo"; en él se realiza, más allá de la ditinción, una homogeneidad intrínseca de espíritu y materia. De esta manera la historia de la naturaleza se vuelve hacia el hombre, se continúa en él como la historia del hombre, subsiste y va más allá de él, y consigue así su propio fin, con y en la historia del espíritu humano. En la medida en que la historia del hombre incluye todavía en sí la historia de la naturaleza como la de la materia viviente, ésta se sostiene, aún en el seno de la libertad, con las estructuras y las necesidades de este mundo material. En la medida en que, por lo tanto, el hombre no es solamente el espíritu que contempla la naturaleza, su historia no es solamente una historia cultural e ideológica que está por encima de la historia de la naturaleza, sino una metamorfosis activa de este mismo mundo material. A través de la acción, que es espiritual, a través de la espiritualidad que es la acción, el hombre y la naturaleza logran su fin único y común. Las diferencias de naturaleza no separan esta historia única, ya que ésta se realiza precisamente a través de una autotrascendencia de naturaleza en la que la realidad anterior se traspasa, se eleva, conservándose, en una realidad nueva. El universo ha sido hecho para el hombre, y se cumple en él. El hombre es un microcosmos. La cosmogonía en la cual se expresa esta visión del hombre ha desaparecido hoy, pero la intuición metafísica y religiosa permanece, para definir al hombre, ya sea en sí mismo como en su rol cósmico.

Es verdad que la revelación de Dios no está referida al ámbito de la historia de la naturaleza, sino a los "acontecimientos", en los cuales el hombre, criatura de Dios, no está integrado en la naturaleza. Por lo tanto el hombre no se afirma partiendo del mundo, es el mundo el que está afirmado a partir de él. Éste es justamente el punto extremo de la teología de Santo Tomás: conserva la coherencia entre esta historia gratuita de la humanidad en Dios y la historia natural del hombre integrado en la naturaleza. Fe doble en la razón única que es simultáneamente receptora de la palabra de Dios y señora del mundo. Sujeto único que tiene valor total, que es una persona,


ARISTOTILES
PLATO
eri tatem medita bitur guttur meum
et labi a mea detesta buntur impiū

una existencia, una libertad, el hombre está sin embargo inmerso en el cosmos; paradoja metafísica y psicológica, además de religiosa, de la cual Tomás acepta la tensión, que rechazaban todos sus contemporáneos. Ya los padres griegos, cuyas obras penetraban entonces a través de los latinos, afirmaban: el hombre es una fragua viviente, en permanente continuidad de acción, en todos los seres. Aristóteles proporcionaba a Tomás de Aquino tanto las experiencias como los principios para construir esta antropología. ¿Pero acaso la trascendencia del espíritu se conformaba suficientemente en él, de manera que el alma pudiera sobrevivir a la muerte del cuerpo? ¿Se afirmaba la individualidad del intelecto en esta sociología cósmica? Es con respecto a estos puntos que Tomás critica la interpretación "materialista" del Filósofo, y confiere a su sistema una dimensión cristiana. Se ha dicho que él ha "bautizado" a Aritóteles.

Operación admirable, aun para quien no esté de acuerdo con las exégesis particulares de los textos ambiguos. No es imprudente pensar que por debajo de esta opción filosófica, conviviera activamente, en el espíritu de santo Tomás, su teología realista de la encarnación: si Dios se ha hecho hombre, si Él ha realizado íntegramente esta encarnación hasta la "carne", está en la lógica de la operación divina que, con el hombre o a través del hombre, todo el cosmos humanizado en la historia entre, a su manera, en la economía de esta divinización.

Aristóteles procura, por otra parte, a Tomás, las categorías necesarias a la expresión de esta concepción: el alma es la "forma" del cuerpo. Para quien conozca la implicación del término aristotélico, este enunciado no puede provocar una duda, tanto más cuanto, aun confiriéndole todo su rigor, Tomás rehusa las concesiones a las que consentían la mayoría: no sólo los agustinianos, que rechazan la consustancialidad del alma y el cuerpo, sino también los aristotélicos (maestro Alberto), que imaginan, en la composición del ser humano, una pluralidad jerárquica de "formas", gracias a la cual emerge una forma superior más allá de la materia, y se vuelve hacia Dios. Éste fue, y será por mucho tiempo el objeto de una insistente controversia; y de la misma tenacidad de Tomás contra este eclecticismo, de la medida del juego, en medio de los complicados meandros escolásticos. Antes de referirnos al desarrollo y a la solución de estas controversias, importa notar cómo una concepción tal del ser del hombre implicaba evidentemente una psicología del conocimiento y de la conducta. Si el alma espiritual es forma del cuerpo, en sentido integral, resulta de ello que toda la actividad del hombre, comprendida la más espiritual, en su inteligencia, en su voluntad, en sus pasiones, en sus amores, es también consustancial al cuerpo. De la misma manera que el alma necesita del cuerpo para ser, la inteligencia tiene necesidad del cuerpo para conocer: todo conocimiento comporta una referencia a la realidad sensible como a una condición esencial. Nada llega al intelecto que no pase a través de los sentidos: éste es el axioma. Ya que la corporeidad del hombre es un elemento de su espiritualidad, y no algo extraño al espíritu, el espíritu se cumple, se realiza, de hecho y en todos sus actos, en la corporeidad.

Esta consecuencia volvía más directa y vivaz la oposición de los teólogos agustinianos; en ellos se manifestaba toda la espiritualidad tradicional de Occidente. "He oído referir a menudo y de un gran número de ingleses y bretones —dirá Occam treinta años más tarde—, que cuando se expuso la opinión de Santo Tomás, con las consecuencias que de ella se derivan, el escándalo en Inglaterra fue casi inaudito". La unánime estima con que distinguían al maestro dominicano en París y en Roma, imponía una discreción amistosa en el ataque; pero la profundidad de la discrepancia con el "espiritualismo" corriente debía ponerse de manifiesto en algún momento. El 7 de marzo de 1277, tres años después de la muerte de Tomás, el obispo de París, Esteban Tempier, publicaba, después de haber consultado a los maestros, un catálogo de 219 artículos, en el cual se señalaban los errores de la época. Diez concernían a la obra de Tomás. Según se ha comentado con razón, hay que considerar este acto como la condena más grave del medioevo ya que ha tenido una larga repercusión en el movimiento de las ideas. Ha conferido consistencia durante siglos a un cierto espiritualismo que sin duda manifiesta también la permanente resistencia de ciertos cristianos al realismo cósmico y antropológico de santo Tomás.

No obstante, es importante observar que este acto —del cual sus contemporáneos reconocieron la precipitación y el carácter sumario— constituía en su conjunto una reacción necesaria contra la penetración de una filosofía "pagana", cuya tesis, y más aún, cuyo espíritu, contradecían la fe y la moral cristiana. Su naturalismo se refería no solamente a la negación de la espiritualidad del alma, de la libertad, de la personalidad, del milagro, sino también a graves desviaciones de las costumbres: el decreto vedaba la difusión del *De deo amoris*, de Andrea Cappellano, de obras de astrología, de nigromancia, de magia.

Esta oportunidad no puede esconder los inconvenientes funestos que de ella derivaron, no sólo para los discípulos de Tomás de Aquino, sino también por la libre investigación filosófica y teológica. El miedo, aún el miedo de la fe, paraliza la capacidad de discernir. Veinte años más tarde, un maestro de París, Godeffroy de Fontaines, protestaba todavía contra el veto impuesto por el decreto. Las posiciones tomistas habían sido censuradas, pocos días antes, de manera más explícita, en Oxford, por el arzobispo de Canterbury, el agustiniano Kilwardby. La canonización de Tomás, en 1323, llevará a la anulación de estas condenas, ya en decadencia por aquel momento. La representación tomista de la relación entre materia y espíritu, y por lo tanto el sentido del propósito humano en el mundo, no serán comúnmente aceptados, a pesar de esta rehabilitación. Durante el fermento científico y humano del Renacimiento, el tomismo no se reconocerá a sí mismo y no sabrá tentar suerte; y más tarde, el dualismo cartesiano sustituirá el agustinismo hasta llegar al pleno siglo veinte, científico e industrial. Será necesario esperar la profunda transformación actual del hombre, en una visión evolutiva del mundo, para que el pensamiento cristiano reencuentre la intuición de santo Tomás.

La virtud: naturaleza y razón

El hombre es, por lo tanto, en la Naturaleza, una naturaleza en la cual la imagen de Dios, convertida en autónoma en la libertad —ella misma elemento decisivo de la imagen— constituye su ser profundo, tanto en sus tensiones como en sus estructuras. La ley de su desarrollo no es una decisión voluntaria desde el principio, sino la expresión objetiva "de un retorno hacia el amor, benefactor de los seres: subsistente él mismo en el bien, infinitamente, este Amor no ha querido que el Bien fuera estéril, y lo ha movido a obrar según la infinita eficacia de su virtud" (Dionisyos, *De divinis ominibus*, IV, 10, frecuentemente citado y comentado por Tomás). La unión con Dios no es por lo tanto el simple efecto psicológico de nuestros esfuerzos en pos de la gracia; sino que esta ascensión es el medio de realizar un orden ontológico, constituido por una sublimación divinizadora de la cual el resorte es la contemplación amorosa, en una naturaleza que procede de Dios y a él retorna.

Después, como el fuego se dirige hacia arriba / Por su naturaleza, hecha para subir / Allí donde su materia se conserva mejor, / Así el alma, presa del amor, se entrega al deseo, / Que es impulso espiritual, y no descansa nunca / Hasta gozar de la cosa amada.

(Purgatorio, XVIII, 28-33).

Dentro de esta visión cósmica la moral se define, las leyes de su ascensión encuentran justificativo. Las acciones virtuosas son hechos naturales, como otros tantos "pasos" en este camino ascendente; la libertad se funda en esta jerarquía sagrada del cosmos. El amor es sobre todo la realidad física de una virtud unitaria; el deleite es la ratificación normal y benéfica de toda acción virtuosa. El punto de partida de todo conocimiento, no es repliegue en sí mismo ni en la propia interioridad, sino una adhe-

sión al ser que me enfrenta; la obediencia es la expresión reveladora de este orden del universo. La muerte misma, esta aparente derrota, se explica, sin perder nada de su carácter de castigo del pecado, en el punto inferior de conjunción de la materia y del espíritu. Sin duda, podemos calificar como "vida interior" a este conjunto espiritual cuya contemplación impone y expresa, a modo de pálida anticipación de la visión beatificante, el misterio de la comunión divina. No se puede entender mejor la interioridad absoluta de la presencia de Dios; no obstante, la expresión "vida interior" existe con alguna resonancia equívoca, y su historia revela una grave dislocación del eje original de la doctrina y de la espiritualidad; por lo demás ésta es extraña al lenguaje usual de santo Tomás. Si existe un rasgo decisivo en su doctrina, éste es sin duda la primacía conferida, en el análisis de las estructuras psicológicas, a las consideraciones de los *objetos* relativos, para ubicar los poderes del alma y definir sus virtudes. No es el esfuerzo realizado, la renuncia, el shock afectivo, no son los estados de ánimo los que constituyen la regla y los valores supremos de la vida espiritual en la cual el hombre encuentra su bien y para cuya afinidad lo modela la virtud. La conciencia psicológica, con sus sentimientos y sus introspecciones, sigue siendo un fenómeno secundario; además, ni la gracia, ni la presencia de Dios, caen dentro de las percepciones de esta conciencia, como tampoco la experiencia de los dones del Espíritu Santo está especialmente ligada a un fenómeno psíquico especial.

Este objetivismo se manifiesta de manera sensible en el equilibrio humano de la contemplación misma, que, si se replegase exclusivamente a la propia "vida interior", correría el riesgo de desconocer las virtudes relativas a las obras exteriores, con el pretexto de asegurar su paz y su silencio. Ésta olvidaría, en su soledad, no solamente el deseo impaciente de la salvación del mundo, sino la misma condición humana, que no puede concebirse ni realizarse sino en la sociedad, ambiente vital tonificado por el conjunto de las virtudes reunidas bajo el nombre de justicia. Está en cuestión el bien común, más divino que la perfección individual, dice santo Tomás. Su primacía no sólo articula con la comunidad los bienes individuales, sino que además objetiva, no sin rigor, comportamientos que las buenas intenciones no alcanzarían a sostener, ni las voluntades intersubjetivas a legitimar. La justicia, comprendida la justicia política, confiere al amor fraterno sus dimensiones necesarias, que no abrirían los fervores más generosos.

De manera que es necesario insistir, contra todos los voluntarismos que han penetrado las concepciones espirituales y las morales modernas, en el objetivismo cósmico de la perfección contemplativa de Dios, de la cual Dios es, de manera "divinísima" (Tomás, según Dionisyos), el cooperador. Admirable liberalidad de un Dios magnánimo que realiza tanto mejor la omnipotencia de su "gobierno" confiriendo a su criatura una eficacia verdadera y autónoma. *Éxtasis*: según el sentido etimológico conservado al término por Dionisyos, estamos muy lejos de lo maravilloso psicológico de los modernos. Es el acto mismo de esta contemplación, en la cual *theoria* y *praxis* se unifican, pero de manera muy distinta que por medio de bloques psíquicos o pías resoluciones: operación exactamente contraria a aquella alienación a la cual no puede dejar de conducir un falso espiritualismo.

En esta espiritualidad objetiva, la razón es la que define la virtud. Es necesario cuidarse de la opinión demasiado difundida según la cual la presencia divina no se manifestaría verdaderamente más que en las zonas irracionales del mundo, allí donde la ciencia, la ciencia del hombre y la ciencia de las cosas, es aún impotente, donde lo incognoscible es considerado como el lugar privilegiado de la Divinidad, donde la vida social está todavía sometida a los inconscientes colectivos y a los instintos religiosos, mientras allí donde penetra la razón y manda la razón individual y el juicio político, el cálculo de la acción y las técnicas del trabajo, se desvanecería, junto con el sentido del misterio, el aliento del Evangelio. Para Tomás de Aquino, al contrario, el equilibrio en la búsqueda de la perfección es la expresión moral de la gracia más segura: el "sabio" realiza, en los transportes evangélicos, la más perfecta imagen de Dios.

La vida virtuosa es el imperio de la razón. Es en su calidad de obra de la razón que una acción del hombre se convierte en una acción *humana*. Esta acción es, por lo tanto, virtuosa, en la medida en que la razón impregna todos los tejidos de su comportamiento hasta los fundamentos de su psiquismo.

¿Pero es esto aún un ser humano? ¿Y no es más verdadero el realismo evangélico que nos describe la lucha dramática del hombre lacerado, que reencuentra consistencia y esperanza volviendo al destino que le asigna la gracia divina? El hombre de San Pablo y San Agustín, el hombre de Pascal y de Mauriac, no esta angélica impasibilidad. No. Las pasiones de este sabio no son menos fuertes, al contrario, están en pleno ejercicio; en este estado ideal, los placeres, los de las fuerzas emotivas y los del espíritu, llegarán a su máxima intensidad, inimaginable en la ilusión de sus falsas exaltaciones; llegarán a su término sin languidecer y no probarán jamás el amargo desengaño de un exceso insaciable. El placer no es el complemento inútil y sospechoso de una empresa desinteresada, sino la señal de una bondad santa, el efecto normal de una perfección que se define como una beatitud, en la cual se satisface la libertad de los hijos de Dios. Ni dualismo maniqueísta ni estoicismo cristiano. Pascal ha descubierto sin duda la gracia, pero en un siglo en el cual Erasmo y Lutero habían, cada cual por su propia cuenta, separado naturaleza y gracia. Ni la generosidad de Descartes ni la buena voluntad de Kant: la razón, hija de Dios, en un hombre en el cual la materia misma llega a ser un recurso del espíritu.

Sucede, es cierto, con frecuencia, que la razón debe imponer su fin contra un apetito rebelde y conducir entonces una guerra sin cuartel. Hoy se subraya la austera situación de esta experiencia demasiado común con la palabra *deber*, que definiría la moral. Actuar bien es vencerse. Cuanto más difícil es el triunfo, más urgente es el deber, más espléndida es la virtud. Santo Tomás no rechaza ni esta experiencia ni esta lucha. Pero no consiente en estribar en esto la perfección del hombre, y pretende conducir la virtud al predominio abierto del espíritu, en el cual el apetito mismo se satisface a la luz y a los imperativos de la razón. De otra manera, el hombre se contendrá, en una inseguridad sin inmediatez: una "continencia" de este género no es aún virtud. ¿El hombre dividido? Nos reconoceremos en él, pero también en sus difíciles victorias, no se agota nuestra naturaleza, ni nuestra felicidad, las cuales encuentran su cumplimiento en el hombre unificado.

La construcción del mundo

Este predominio de la razón no se ejerce solamente sobre los impulsos de la moralidad interior y de la conducta individual; su "virtud" se extiende a todas las obras en las cuales el hombre está empeñado junto con sus semejantes, vale decir, ya sea en la organización de la sociedad como en las estructuras de la economía. Aristóteles llega incluso a no considerar perfecta más que la prudencia "política", aquélla que, en el príncipe, se determina por encima de los individuos, sobre el bien común de la Ciudad.

Aquí parece que la ambición se convirtiera, para el cristiano, en algo paradojal, y los obstáculos insuperables. ¿Acaso el Evangelio mismo no renuncia a ella volcando en el amor fraterno todo su poder, como si las reglas racionales no sirvieran para procurar el orden de las ciudades? Los cristianos, en su personalismo, han estado siempre en la duda, han sido hasta circunspectos, al enfrentarse con las reformas estructurales de la sociedad, cuya justicia querría ser —en vano— ley objetiva y virtud colectiva.

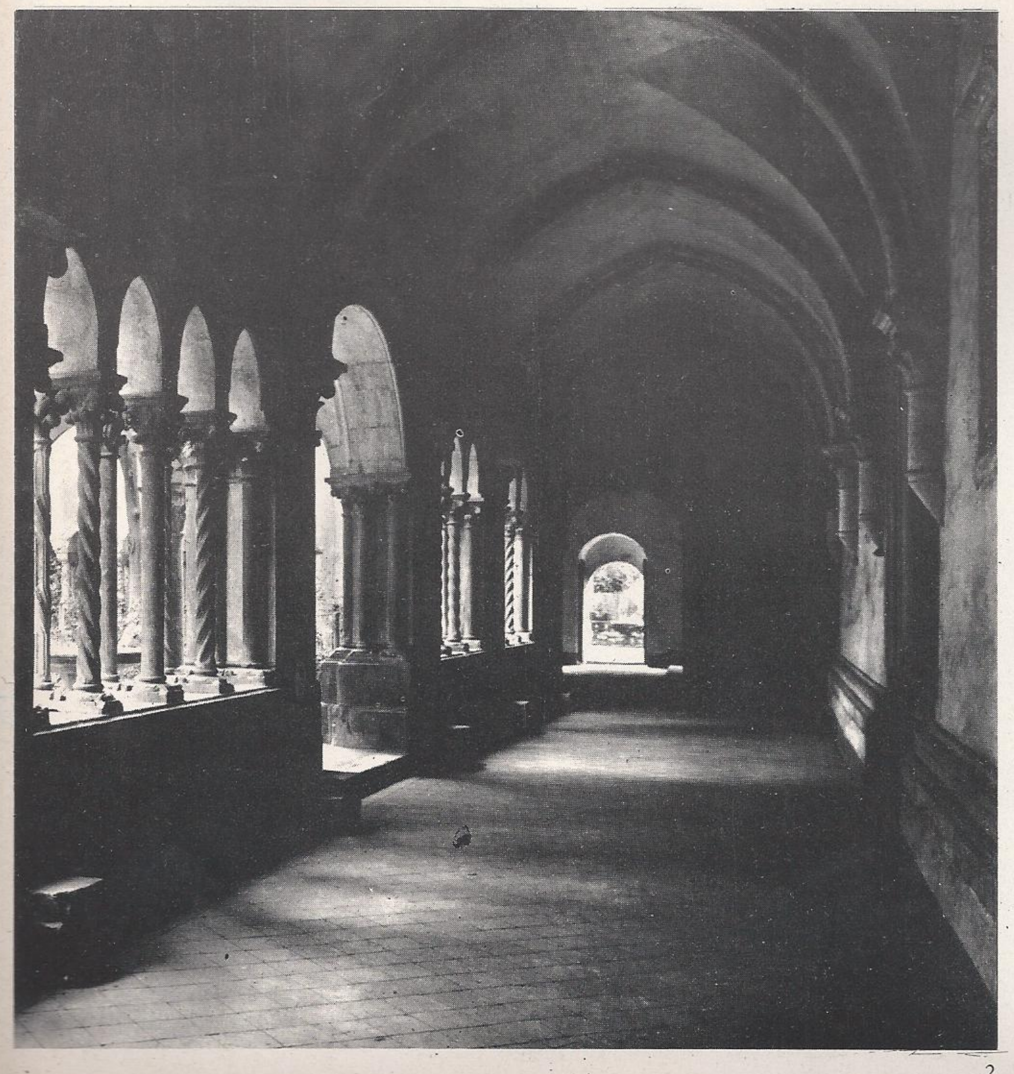
Una vez más, gracia y naturaleza se unen, para no permitir más separaciones mortales. El orden racional de la justicia no es heterogéneo a los imperativos evangé-

1. El triunfo de S. Tomás de Aquino, *de Andres di Buonaiuto. Florencia,* S. *María Novella,* *Capilla de los Españoles.*

2. *El claustro de la abadía de Fossanuova.* (Alinari).



1



2

licos de la caridad, pero es su condición continua. La caridad sería engañosa si no se encarnase en el contexto de las comunidades humanas, según las leyes de sus relaciones colectivas. El amor que une a las personas, tanto en Cristo como en la tierra, no cumple su verdad si no es realizando la igualdad con el ser amado, confiriéndole los derechos que definirá y medirá la razón objetiva de la virtud de justicia. La política es, en la comunidad terrenal de los hombres, la ciencia suprema; la prudencia política no es solamente una cualidad del príncipe, sino también una virtud del súbdito cuya obediencia no es virtuosa si no interioriza el precepto en un juicio de su razón y a la luz del bien común.

Esta fe en la razón se extiende además hasta la construcción del mundo que Dios ha confiado al hombre. Llegando a la conjunción de materia y espíritu el hombre tiene por destino terrenal descubrir las leyes racionales del cosmos, captar, en las ciencias teóricas y prácticas, en una instrumentación técnica, las energías que le conferirán poco a poco la supremacía del universo, al servicio de los fines providenciales, en una creación ininterrumpida. Este encuentro del hombre y la naturaleza, en el cual se resuelve la historia de las civilizaciones, va más allá del bienestar económico, para realizar las condiciones de una vida humana completa. Los economistas han puesto de manifiesto una desconcertante ingenuidad al confiarse a los recursos racionales de su pretencioso saber, y el profeta evangélico hace un buen juego al ponerlos en ridículo. Aristóteles diría que ellos confunden los medios con el fin. Pero su optimismo no es más que la expresión demasiado breve de una convicción exacta: la naturaleza es inteligible; está llena de ideas que puedo extraer, de causas que puedo dominar; el progreso es el efecto feliz de esta empresa.

Ya que el progreso, el de la acción y el del pensamiento, el de las distinciones morales y el de las estructuras políticas, se realiza a nivel de la virtud, a través de la racionalidad y en ella. Aristóteles, antes que Hegel, ha podido valorar el poder de la racionalidad de los valores humanos y políticos. La luz evangélica, por medio de sus relaciones supremas, nos impide considerar cerrado en sí mismo el orden racional de las cosas, las de la naturaleza y las de la historia, perversión opuesta a la que se interesa en Dios sólo a los fines de asegurarse el predominio del mundo. De esta manera recibe su significado más allá de sí mismo, sin detrimento para su contenido ni para sus exigencias, racionales o pasionales. En un arranque de orgullo prometeico el hombre puede ceder a la tentación de hacerse un ídolo; pero se trata entonces de la desviación abusiva del plan del Creador, y esta sinrazón, es aún, en su locura, un homenaje a la razón que se ha traicionado negando la dimensión divina. La ciencia es hija de Dios, *Deus scientiarum dominus* tanto las ciencias físicas, psicológicas, sociales del universo humano, como la ciencia moral individual, inculpada de naturalismo por los voluntarismos de observancia filosófica o mística.

Una vez más, en el delicado dominio de la acción humana, observamos que en santo Tomás, la señal de la eficacia terrena del Evangelio es la sutilísima armonía entre gracia y naturaleza, o mejor aún, la perfección de la naturaleza en y a través de la gracia. *Gratia non tollit naturam, sed perficit.* Coherencia paradojal para quien ha prestado la propia fe a los grandes objetos evangélicos, tanto a las renuncias en la cruz de Cristo como a las perspectivas mesiánicas cuya decadencia escatológica desvalorizan sin remedio las contingencias temporales.

Todo lo que hemos dicho de la razón especulativa que edifica una teología donde las razones nutren la fe y le procuran la inteligencia del misterio, debemos repetirlo aquí, en perfecta homogeneidad de doctrina y método: la prudencia, en la razón práctica, con la luz de sus consejos y la libertad de sus elecciones, construye y personaliza, según el andar de los días y de las situaciones, la gracia de la vida divina, que participa de todos los niveles de nuestro ser.

Renacimiento y reforma

Más que evocar el destino de santo Tomás, en el acontecer y transformaciones del "tomismo", queremos utilizar, a propósito de la obra de este heraldo del Evangelio, maestro de teología, los vocablos, tan vapuleados en la historia, de Renacimiento y Reforma.

No se puede negar que la empresa de Tomás depende de un "renacimiento"; no solamente de una lectura renovada de los Antiguos, sino de un descubrimiento de la naturaleza, de una estima de la ciencia, de una fe en la razón, de un avance del hombre.

Hemos visto que, desde el principio, como primerísima iniciativa de Santo Tomás, su "vocación" derivó de un retorno al Evangelio, duramente postergado por los aparatos feudales de la Iglesia. Dicho retorno, fue, de siglo en siglo, el principio de toda reforma, comprendida la de Lutero. En Tomás no se trataba de optar por la filosofía de Aristóteles, sino de tener una comprensión nueva y orgánica de la palabra de Dios.

Renacimiento, Reforma: estas dos palabras, a las cuales la historia dará un sentido determinado acorde con el contexto sociocultural, pueden sin embargo, manteniendo la analogía, determinar las diagonales de la empresa de Tomás de Aquino en pleno medioevo. Permiten medir humanamente y apreciar cristianamente una teología que ha sabido mantener en la unidad —en la unidad de la fe y en la de la razón— dos componentes tan dispares en los vértices de la historia.

Bibliografía

Ediciones: S. *Thomae Aquinatis Opera omnia*, París, Vivès, 1880, 34 vol. Íd. Roma, Comisión de los Editores de S. Tomás, Santa Sabina, 1882. En curso de publicación. Edición crítica, comenzada por orden de León XIII, de donde el nombre de "Leonina".

Ediciones parciales en español: *Compendio de teología*, Buenos Aires, Itinerarium; *Del gobierno de los príncipes*, Bs. Aires, Itinerarium; *Escritos políticos*, Caracas, U. Central de Venezuela; *Proemio a los cuatro Evangelios*, Buenos Aires, Difusión; *Suma teológica*, Madrid, E. Católica; *De las perfecciones divinas*, Buenos Aires, Guadalupe; *De los principios de la naturaleza*, Madrid, Aguilar; *La justicia* (comentario al libro V de la Ética a Nicomaco de Aristóteles), Madrid, Ed. Católicas; *Suma contra gentiles*, Buenos Aires, Club de Lectores.

Pueden consultarse en español los siguientes trabajos: E. Gilson, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos; *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Aguilar; *El ser y la esencia*, Bilbao, Desclée de Broywer; *El Tomismo*, Bilbao, D. de Brouwer; M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Labor; F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, México, Fondo de Cultura Económica.



La historia del mundo es una, pero cada generación la ve en forma distinta

Las conquistas de la ciencia y de la técnica; las nuevas teorías, tendencias y enfoques en el campo del pensamiento y de la acción; sus propias experiencias humanas hacen que cada generación se construya una nueva visión del pasado de la humanidad.
Los problemas políticos, sociales, económicos, religiosos, culturales, raciales, que cada generación debe enfrentar no se traducen solamente en una actitud hacia el futuro, sino también en una actitud hacia el pasado: esos problemas de algún modo se proyectan sobre la historia toda de la humanidad.

El panorama de la historia universal
que ofrecen

LOS HOMBRES *de la historia*

es el panorama de **la historia universal**
tal como la ve el mundo contemporáneo

LOS HOMBRES *de la historia*

cada semana una biografía completa para formar la más moderna y actualizada colección de Historia Universal

Precio de venta

Publicación semanal

m$n 120,- el ejemplar

ARGENTINA: $ 120.-	CHILE:	GUATEMALA:	PARAGUAY:
BOLIVIA:	REP. DOMINICANA:	HONDURAS:	PERU:
COLOMBIA: $ 7.-	ECUADOR:	MEXICO:	PUERTO RICO:
COSTA RICA:	EL SALVADOR:	NICARAGUA:	URUGUAY: $ 90
CUBA:	ESPAÑA:	PANAMA:	VENEZUELA: Bs. 2.50